قضايا اسلامية معاصرة

منهجية القرآن المعرفية

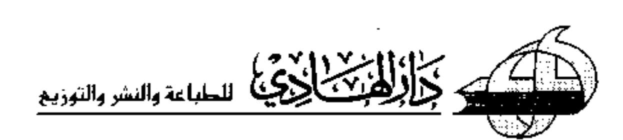
أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية

محمد ابو القاسم حاج حمد

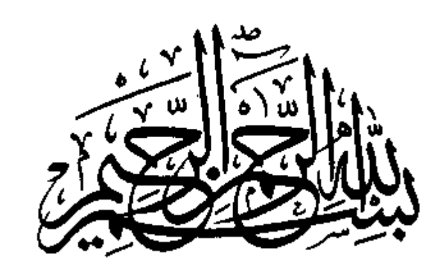
مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد
بالتعاون مع دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى
1424هـ - 2003م



هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com



تمهيد

الحمد لله رب العالمين حمد الشاكرين. نستغفره ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، ونصلي ونسلم على سيدنا محمد رسول الله، وخاتم أنبيائه، وصفوة خلقه ـ صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ومن تبعه واهتدى بهديه إلى يوم لقاه ـ وبعد:

فيسعد المعهد العالمي للفكر الاسلامي ان يقدّم الحلقة الثانية في سلسلة الدراسات المختصة بقضايا المنهجية التي بدأت بكتاب د. عبدالحميد أبو سليمان الذي صدر مؤخرا بعنوان «أزمة العقل المسلم» وكتابنا هذا «منهجية القرآن المعرفية» كتاب له قصة طويلة تجدر بالقارئ معرفتها قبل قراءة هذا الكتاب، وقبل الاستطراد في قراءة هذا التمهيد.

فهذا الكتاب ـ حين نريد تصنيفه ـ يمكن أن نقول: انه دراسة قرآنية أعني انها بدأت بالقرآن العظيم وانطلقت منه، وعاشت في رحابه، وبقيت تصدر منه وترد إليه حتى نضجت واستوت على سوقها. لم تأت القرآن مقتبسة مستشهدة لآراء كونتها، ومذاهب فلسفتها ثم جاءت تجعل آياته عضين تعزز بها مذاهبها، وتستشهد به لمواقفها، بل جاءته معلنة فقرها وحاجتها واضطرارها اليه مع يقين تام بأنها ستجد في القرآن المجيد ضالتها، وفي مكنونه المتكشف للمتطهرين

بغيتها وغايتها، فهي دراسة نموذجية في طريقة تكوينها وبنائها، وتعاملها مع القرآن المكنون فضلا عن نموذجيتها في القضايا التي تناولتها. ولقد بقي المؤلف ـ وفقه الله ـ يتدبر آيات الكتاب الكريم، ويرتاد مغانيها ومعانيها ويقلب الفكر في قضايا الكون والإنسان ليصل الى بناء هذه الدراسة بعد سنين عدد ثم تقدم الى المعهد بخطتها الاجمالية قبل ثلاث سنوات أو تزيد ونوقش فيها، وجرى التفاهم على مواصلة الدراسة، ومتابعة العمل فيها حتى إذا استوت على دعائمها، ونضجت قضاياها حضر المؤلف إلى واشنطن لينقطع لكتابتها. وقد وفقه الله تعالى لكتابتها.

وهذه الدراسة ـ في الوقت نفسه ـ دراسة منهجية، فهي من الدراسات المنهجية في الصميم، ففي سائر جوانبها تجد محاولة جادة متميزة لمعالجة مشكلات المنهج لا في العلوم الاجتماعية والإنسانية فحسب، بل لمعالجة قضية المنهج بذاته ومن حيث كونه منهجا، بل جاوزت ذلك بفضل القرآن العظيم وبركاته لتقدم المنهج القرآني البديل عن سائر المناهج المعروفة. وهي في الوقت نفسه دراسة فلسفية في أبعادها ومراميها وطرائق تناولها لما تناولته.

وتصدر هذه الدراسة وقد مهدت الطريق لها دراسات عديدة منها مدارسة الأستاذ الشيخ الغزالي والأستاذ عمر عبيد حسنة «كيف نتعامل مع القرآن» و«كيف نتعامل مع السنة» للشيخ الدكتور يوسف القرضاوي و«أزمة العقل المسلم» للأستاذ الدكتور عبدالحميد أبو سليمان و«مدخل إسلامية المعرفة» للأستاذ الدكتور عماد الدين خليل و«تراثنا الفكري بين النقل والعقل» للشيخ الأستاذ محمد الغزالي و«معالم المنهج الإسلامي» للدكتور محمد عمارة و«قضايا الفكر الاسلامي» لنا و«مراجعات في الفكر والدعوة» للأستاذ عمر عبيد حسنة وهي ـ بالإضافة إلى هذا وذاك ـ تعتبر الإبرازة الجديدة لقضية إسلامية المعرفة.

فهي معبرة بشكل واضح عن بدء المرحلة الجديدة من مراحل العمل في قضية «بناء المنهج المعرفي الإسلامي وإسلامية المعرفة» التي تخرج بهذه القضية الفكرية الهامة إلى آفاقها العالمية لتصبح قبسا من نور القرآن وتعبيرا عن هدي وهداية القرآن الخالد لعالم طال انتظاره للهدى والهداية ودين الحق.

ان قضية بناء «المنهج المعرفي وإسلامية المعرفة» يمكن أن نقول: إنها مرت بأطوار عديدة فلربما كانت في بدايتها تأملات متناثرة في المنهج والمعرفة والتصنيف المعرفي الإسلامي عبر تاريخنا الفكري الإسلامي الطويل ثم بلغت مستوى الأمنية والحلم الجميل عند رواد المدرسة الإصلاحية في أواخر القرن الماضي لمواجهة محاولات الغزو الفكري والاستلاب الثقافي ثم تبلورت لتكون فكرة قابلة للتطبيق في دراستي الأخ الدكتور عبدالحميد أبو سليمان للماجستير والدكتوراه. وفي دراسات وبحوث مؤتمرات إسلامية المعرفة الأول والثاني بصفة خاصة وكانت قد تحولت إلى كيان بتأسيس جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في أمريكا (١٩٧٢)، ثم صارت قضية تقوم لها وعليها مؤسسة بحثية علمية على أيدي الرواد الأوائل الذين أسسوا المعهد العالمي للفكر الإسلامي في مطلع هذا القرن الهجري الخامس عشر لتبدأ مسيرتها المباركة في أطر العملية التعليمية كلها تجند الأساتذة والباحثين، وتستقطب الطلبة والدارسين، وتدخل المقررات الدراسية والأدوات والوسائل المعرفية، لتصبح مشروعا ثقافيا فكريا منهجيا له تيار لا يمكن تجاهله عند الحديث عن تيارات الفكر الإسلامي الإصلاحي الحديث.

ولقد تطور خطاب قضيتنا كثيرا منذ تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي وشروعه في مزاولة نشاطه سنة ١٩٨١م، فتحول عن كونه خطابا إسلاميا خاصا موجها إلى العاملين في الحقل الإسلامي يلفت نظرهم إلى حقيقة أزمة الأمة

الإسلامية ويؤكد على أنها أزمة فكرية ومنهجية لا عقيدية ولا فقهية، وثقافية أكثر منها سياسية وتحد داخلي أكثر منه تحد خارجي كما كان في المؤتمر الأول لإسلامية المعرفة والفترة القصيرة التي تلته ليكون خطابا فكريا ثقافيا موجها بشيء من التحديد إلى المتخصصين المسلمين من أساتذة وطلاب يناشدهم أداء أدوارهم، والقيام بمهامهم من خلال مواقعهم وتخصصاتهم فيناشد الاجتماعيين منهم توجيه دراساتهم وبحوثهم الوجهة التي تساعد على إيجاد تراكمات منهجية وفكرية وثقافية تعين على بناء المعرفة الإسلامية وتوضيح المنهج الإسلامي ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي المختلفة.

ويناشد المتخصصين في العلوم التقنية والتطبيقية توجيه دراستهم الوجهة الإسلامية وإنقاذ هذه العلوم من الفصام عن القيم، ذلك الفصام الذي فرضته عليها وعلى فلسفتها الاتجاهات الوضعية والفلسفات المادية.

ومناداتهم لتكريس بحوثهم ودراساتهم لمعالجة قضايا التخلف في العالم الإسلامي لإنقاذه ـ على سبيل الوجوب العيني من الدمار الذي يتعرض إليه.

ثم بدأ العمل في تحضير أهم الأدوات والوسائل الفكرية والثقافية التي تساعد الباحثين على ارتياد تلك المجالات والبحث فيها من ناحية، وتوضح ان هذه القضية قضية عملية وليست خيالية طوباوية، وان العلماء ـ في العالم الإسلامي خاصة ـ يمكن ان يتعاملوا معها: فالمسلمون منهم يمكنهم التعامل معها من منطلق الالتزام الديني، وغير المسلمين يمكن ان ينطلقوا في التعامل معها من منطلق الالتزام الثقافي. فالإسلام دين للمسلم في العالم الإسلامي وثقافة لجيرانه.

وخلال هذه المسيرة المباركة برزت آثار كثيرة لم يلحظ أبعادها إلا الأقلون من المفكرين والعلماء المهتمين برصد حركة الفكر والثقافة في عالمنا الفسيح فتكاثرت الدراسات المؤيدة والمعارضة والمضادة، وقامت مؤسسات عديدة

للعمل على «التأصيل الإسلامي للمعرفة» و«إحياء التراث الإسلامي» ومحاولة معالجة كثير من قضايا المعرفة من منظور إسلامي، واختلفت الأنظار حول القضية اختلافا شديدا، لكن قضية «إسلامية المعرفة» نفسها كانت تتفاعل وتتطور وتنمو وتنضج بأقلام وألسنة ودراسات ومشاريع ذلك العدد المحدود جدا من حملتها، المتفهمين لدورها ورسالتها لتصبح ـ اليوم ـ خطابا عالميا قرآنيا يهدي للتي هي أقوم فيعالج مشكلة المنهج ويعمل على حل إشكالية العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، وإنقاذ فلسفة العلوم الطبيعية من المأزق الذي يكاد الإنسان المعاصر ينتحر فيه من خلالها وذلك بإخراجها من مضايق النهايات الفلسفية والوضعية الخانقة ـ التي أوصلتها إليها الفلسفة الوضعية المنبتّة عن الله، المنقطعة عن هداية وحيه.

وخطاب «إسلامية المعرفة» بحكم انطلاقه من الوحي الإلهي المطلق، المهيمن على العلم المحيط بالمعرفة، المعادل للوجود الكوني كله سوف يكون قادرا على احتواء ما بلغته الحضارة المعاصرة، وتنقيتها وإنقاذها مما يتهددها ويتهدد البشرية كافة بمنهجية «الجمع بين القراءتين» قراءة القرآن المسطور والكون المنثور فيظهر دين الله على الدين كله، ويسود الهدى، ويدخل الناس في دين الحق أفواجا يقودهم منهج، وتهديهم بصيرة، متجاوزين حدود الأقاليم، والأقوام، والدول والمصالح الضيقة المفرّقة، وكثير من مفاصل الواقع التاريخي المعطلة.

ان قضية «إسلامية المعرفة» في هذه المرحلة وفي هذه الدراسة بالذات قد كشفت عن وجه جديد من وجوه إعجاز القرآن العظيم غير المكتشفة سابقا ألا وهو وجه قدرة هذا القرآن العظيم على بناء المنهج العلمي الكوني القادر على إعادة بناء الإنسانية من خلال المنهج والمعرفة والثقافة وإحداث التغيير في العالم

كله، واحتواء سائر تناقضاته والقضاء على سلبياتها، وتحويلها إلى عوامل تفاعل بناء، وتجاوز ثنائيات الصراع والتقابل إلى وحدة في تنوع وتوحد في تعدد.

ونحن ـ هنا ـ لا نريد أن نعزّز ذلك الاتجاه الذي شاع مؤخرا لإثبات ما عرف «بالإعجاز العلمي». فهذا الاتجاه يمثل بعض المحاولات المخلصة المنطلقة من عقلية المقارنات والمقاربات التي ينبغي للعقل المسلم أن يتجاوزها لمرحلة أكثر تقدما، وهي مرحلة «مجاهدة الدنيا كلها بالقرآن العظيم» «وجاهدهم به جهادا كبيرا» لإثبات عالميته، وعمومه وشموله وقدرته ويجاوز خطابه لمرحلة خطاب «الأميين» ليؤمنوا فيهتدوا، وليربط على قلوبهم فيطمئنوا ويسعدوا، ويعالج مشكلاتهم فيستريحوا. فذلك شيء يسير وهو بعض ما في بحار مكنونه، ولكنه خطاب إلى العلماء ليرشدهم، وإلى الفلاسفة ليهديهم وإلى صنّاع الحضارات لينقذهم، وإلى عالم اليوم والغد ـ كله ـ ليظهر فيه دين الهدى والحق على الدين كله. فلا نريد أن يجري حملة القرآن به لاهثين وراء الاكتشافات العلمية، والاختراعات التقنية، بل نريد أن يهيمن القرآن على المناهج العلمية، والوسائل الإدراكية حتى يهدي البشرية كلها إلى التي هي أقوم، ويبشر المؤمنين.

إن قضية «إسلامية المعرفة» قد كشفت في هذه المرحلة عن أبعاد جديدة في أهداف القرآن العظيم تضاف إلى ما كان قد تكشف من مكنونه للسلف الصالح. فلقد كان السلف يرون ان القرآن العظيم قد اشتمل على علوم الآخرة أو الغيب، والحلال والحرام وأخبار الماضين، واعتبروا هذه الأمور الثلاثة محاوره الأساسية التي دارت حولها سوره وآياته.

ولخص بعض أفاضل العلماء المعاصرين محاور القرآن العظيم بمحاور خمسة: الله الواحد، والكون الدال على خالقه، والقصص القرآني، والبعث والجزاء، والتربية والتشريع، واعتبرها أمهات لمسائل كثيرة تناولها القرآن المجيد

وأدرجها تحت هذه المحاور، ولاشك ان هذه المحاور هامة وأساسية، ولكن المحور الأهم الذي تعمل قضية «إسلامية المعرفة» على الكشف عنه ـ في مرحلتها هذه ـ هو محور «المنهجية المعرفية في القرآن العظيم» هذا المحور الذي سوف يمكن الإنسانية من الاهتداء بهداية الكتاب الحكيم؛ وضبط عقولها ومعارفها ومسيرتها الثقافية والحضارية بضوابطه وموازينه فتتحرك في ظل هديه وهيمنته من منطق الظاهرة الكونية والتجربة الإنسانية، والسنن الإلهية والقواعد الكونية والاجتماعية في منهج قرآني يجعل حركتها منسجمة مع الغيب منفتحة على آفاقه، منطلقة في عمق التجارب العلمية والنهايات الفلسفية باتجاه عالمية الهدى الخالص والدين الحق، المحتم ظهوره على الدين كله، ولو كره الكافرون، وقصر الجامدون، وانحرف المعاندون.

وهذه الدراسة مكرسة ـ تماما ـ للكشف عن هذه المنهجية وتوضيح أبعادها، وتقديمها الى طلاب العلم ورجال المعرفة ليرتادوا وهم مزودون بهذا المنهج القرآني آفاق المعرفة القرآنية المتنوعة وعلومه المتعددة في النفس والمجتمع والتاريخ والآفاق.

وهنا أود ان أنبه على بعض الأمور التي قد تعين القارئ على حسن فهم بعض ما ورد في هذه الدراسة:

١ـ ان علماء أصول الفقه قد فسروا «الحكم الشرعي» بأنه: «خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع» والخطاب الإلهي القرآني خطاب عام شامل يتناول الجنس البشري ـ كله ـ إلى يوم القيامة، وقد أكدوا هذا العموم وفصّلوا قضاياه، ولكنهم حين تناولوا القضايا الفقهية الجزئية اختلفوا في تناول الخطاب القرآني الإلهي بفروع الشريعة لغير المسلمين فألقى ذلك النزاع ظلالا على عموم الخطاب القرآني وشموله للناس كافة انعكست

آثاره الفكرية على عالمية الخطاب القرآني، وأفرزت كثيرا من القضايا التي كان على العقل المسلم ان يكون في منأى عنها.

كما ان قصر اهتمامهم فيما يتعلق بالإنسان أو «المحكوم عليه» على حد تعبيرهم ـ على جانب تعلق الخطاب التكليفي به، جعل الاهتمام ينصب على قضايا «أهلية التكليف» وخوارم هذه الأهلية وشروطها وعوارضها بشكل أدى إلى قراءة الخطاب الإلهي قراءة واحدة من ناحية وجزئية من ناحية أخرى لا تستدعي ارتياد آيات الله وسننه في الأنفس والمجتمعات والآفاق بشكل يمكن أن يولد نوعا من العلوم والمعارف الانسانية والاجتماعية، ودراسات متعمقة في الفعل الإنساني من ناحية آثاره العمرانية والحضارية، بل اقتصرت تلك الدراسات والمباحثات على ذلك الجدل العقيم في مصادر التقويم للفعل الإنساني وما إذا كانت تلك المصادر شرعية أو عقلية فاستتبع ذلك الجدل فصاما بين النقل والعقل كانت له أفدح الآثار على الفكر الإسلامي.

وأقل ما يقال فيه: ان فيه خروجا على المنهجية القرآنية في الجمع بينهما.

كذلك أدرجت كل متطلبات العمران والشهود الحضاري تحت مفهوم « فروض الكفايات» وفسرت «فروض الكفايات» تفسيرا قاصرا منطلقا من مفهوم «التكليف» ـ وحده ـ لا من مفهوم «العمران» و«التكليف» معا أو من مفهوم التكليف الشامل لقضايا العمران والشهود الحضاري. فقالوا: إنها ـ الفروض التي إذا قام بها البعض سقطت عن الباقين فأدى ذلك التصور في عصور التقليد والتخلف إلى إهمال تلك الفروض ـ التي تعتبرها منهجية القرآن جزءا لا ينفصل من المفهوم الشامل للعبادة: **﴿تسبح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا﴾** (الإسراء/٤٤) و**﴿النجم والشجر يسجدان﴾** (الرحمن/٦).

وعطلت القراءة الثانية قراءة الكون وسنن الله في الآفاق والكون والأنفس، من خلال ربط المعرفة بمحيط الفقه وحده ومدحها أو ذمها تبعا لذلك. فالفلك ينبغي ان يتعلم منه ما يساعد على ضبط مواقيت الصلاة فتعلمه من قبيل ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب وإلا فلا قيمة له.

والهندسة يجب تعلم ما يستدل به منها على تحديد اتجاهات القبلة. وكثير من العلوم والمعارف التي جعلها الفقه تدور في فلكه حيث دار وتقتصر على تلبية حاجات الفقيه فقط. ولو ان القراءة الثانية أعني قراءة الكون أخذت مداها ـ «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم».

٢ـ قد نقلت لأسباب كثيرة قضية «النسخ» من مجالاتها الكلامية المتعلقة ببيان نسخ القرآن العظيم لشرائع الاصطفاء القومي أو القبليّ والأسريّ ونسخ الخطاب الخاص المؤقت فيما نزل قبل القرآن من كتب وصحف ونسخ الشرائع المرتبطة بالآيات الكونية نقل النسخ إلى الحكم الفقهي بالنسخ أو التناسخ بين النصوص القرآنية لمجرد قيام ما ظن انه تعارض بين النصين في ذهن المجتهد، مما جعل البعض يتوسع في مفهوم النسخ ليدرج تحته بيان المجمل، وتقييد المطلق وتخصيص العام حتى بلغت الآيات القرآنية التي زعم البعض دخول النسخ فيها المئات.

كما ذهب البعض الى نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب. «والقول بأن السنة قاضية على الكتاب» تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وقد فات هؤلاء ان هذا القرآن مهيمن على الكتب السماوية التي سبقته ولا مهيمن عليه. وان النص المطلق لا ينسخه المقيد المشخص بالزمان والمكان والإنسان وان مهمة رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ البيان والتوضيح، وتعليم الناس كيفية تنزيل القرآن العظيم على الواقع، لا نسخه ورفع أحكامه أو إبطالها.

وفي الوقت الذي قرر فيه بعض المشتغلين بالعلوم النقلية تلك القضايا الخطيرة غير آبهين بآثارها الفكرية والتربوية والنفسية ذهب بعضهم يقرر من نفس المنطلق ان شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ فكأنهم بذلك أرادوا توريث أمة محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ شرائع الإصر والأغلال التي نسختها رسالته وأبطلتها شرعته ورفعت عنها بالرحمة المهداة والنعمة المسداة، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليما كثيرا.

قال تعالى: ﴿**واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي أتهلكنا بما فعل السفهاء منا إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين (١٥٥) واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هدنا إليك قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون (١٥٦) الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون (١٥٧) قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك السماوات والأرض لا إله إلا هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون(١٥٨)**﴾ الأعراف/١٥٥-١٥٨.

وقال تعالى: ﴿**ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على العالمين (١٦) وآتيناهم بينات من الأمر فما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم إن ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه**

يختلفون (١٧) ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون (١٨) إنهم لن يغنوا عنك من الله شيئا وإن الظالمين بعضهم أولياء بعض والله ولي المتقين (١٩) هذا بصائر للناس وهدى ورحمة لقوم يوقنون (٢٠) أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون (٢١)﴾ الجاثية/١٦-٢١.

٣ـ ولم تقف الانحرافات عن منهجية القرآن العظيم عند هذا الحد، بل تجاوزته الى جملة من المفاهيم الخطيرة التي ترتبت عليها انحرافات فكرية هائلة، فقيل بتعدد الحق والحقيقة يتعدد أوجه النظر إليها.

واختلاف مذاهب الناظرين، والحق ثابت والحقيقة واحدة فلا يؤثر في ثبات الحق في ذاته اختلاف أنظار الناظرين، ولا يؤثر في وحدة الحقيقة بذاتها تباين اجتهادات المجتهدين وإذا خفف الباري ـ جل شأنه ـ على الناس ورخص لهم الأخذ بغلبة ظنونهم، والراجح من اجتهاداتهم في المجالات الفقهية التي تختلف فيها أنظار المجتهدين فان ذلك لا يعني تحول الثابت الى متغير، ولا تحول المطلق في ذاته الى نسبي ﴿**ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن بل أتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون**﴾(المؤمنون/٧١).

ولو ان هذه الأمور بقيت في إطار فقهي جزئي تدور بين المتخصصين الفنيين في دوائر اختصاصهم لهان الأمر لكن عقلية التعميم أعطتها صفات العموم والشمول لتنعكس آثارها الفكرية والعقلية والنفسية والتربوية على سائر جوانب الحياة الإسلامية فتحيلها إلى كمية من الرمال المتحركة القلقة مالها من قرار.

٤ـ ولم تكن تلك القضايا التي أشرنا إليها هي الإصابات الوحيدة التي تعرض لها القرآن العظيم، بل لقد تعرض الذكر الحكيم الى كثير من الإصابات الأخرى حتى في المجالات التي ما كان ينبغي ان يكون فيها مرجع سواه كالمجال

اللغوي والنحوي فان من البديهي ان اللغة العربية مدينة للقرآن العظيم لا بثرائها وبلاغتها وبديعها وبيانها فقط بل بحياتها كلها ومع ذلك فكثيرا ما نرى اللغويين يقررون قواعد اللغة والنحو وفقا لألسنة الأعراب فإذا جاءت في القرآن العظيم آية على خلاف ذلك قالوا: «وقد ورد في القرآن شذوذا»مما حمل الإمام فخر الدين الرازي أن يقول: وهو يتحدث في تفسيره لقول الله ـ تعالى ـ ﴿ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ (الحجر/٢) قول هؤلاء الأدباء إنه لا يجوز دخول «رب» على الفعل المستقبل لا يمكن تصحيحه بالدليل العقلي، وإنما الرجوع فيه إلى التنقل والاستعمال (أي وقد استعمله القرآن العظيم) ولو أنهم وجدوا بيتا مشتملا على هذا الاستعمال لقالوا: انه جائز صحيح؛ وكلام الله أقوى وأجل وأشرف فلِم لم يتمسكوا بوروده في هذه الآية على جوازه وصحته؟![1]

وكان الأجدر بهؤلاء أن يتخذوا من القرآن العظيم قواعدهم، ويبنوا عليه علومهم لا العكس.

٥ـ ان القرآن العظيم قد تفضل الله سبحانه وتعالى بحفظه وجعله معصوما عن أي تغيير أو تحريف ليكون المرجع المطلق للبشرية كلها، تعود إليه في كل زمن وفي كل عصر وفي كل مكان فتعرف منه كيف ترسم مناهج الحياة، وكيف تسلك السبيل الى الله، وكيف تحيا حياة زمانية ينسجم فيها الإنسان مع الكون والحياة لتحقيق الغاية العظمى من الوجود البشري وهي إعمار الكون وعبادة خالقه: ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ (هود/ ٦١). وإذا حاول أحد أن يضع القرآن الكريم ـ بإطلاق ـ في إطار فهم بشري محدد في زمانه ومكانه، أو أسلوب أو منهجية خطاب معين، فإنه بذلك يصادر على القرآن العظيم خاصية

(١) التفسير الكبير، ص ١٩ ـ ١٥٣.

من أهم خواصه الكثيرة وهي الإطلاق. فالقرآن العظيم نص مطلق يستطيع الناس ان يفهموه في كل عصر، وفي كل مكان، بطريقة تجعلهم قادرين على معالجة مشكلاتهم انطلاقا من هديه وتوجيهه، مستفيدين من اللغة التي نزل بها وتطورها الدلالي واتصال الفهم والتأويل والتفسير بمناهج السلف الصالح.

وحين يأتي أهل عصر من العصور ليقولوا ان فهمنا البشري للقرآن الكريم هو الفهم الوحيد فان ذلك يعني انهم قد أعلنوا هيمنة فهمهم ذاك على القرآن العظيم وعارضوا هيمنته المطلقة وإعجازه الدائم المستمر، وحولوه إلى جانب من جوانب تراثهم يأخذ الناس منه ويتركون. ولذلك فقد أعلن القرآن الكريم في مواضع عديدة هيمنته على كل ما عداه من كتب سماوية فكيف تهيمن عليه أفهام البشر في أي عصر من العصور؟!

ان التفسير ـ بمفهومه الاصطلاحي ـ فيما عدا ما فسره رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ ان هو إلا جهد بشري يستخدم المفسرون فيه جهودهم وأدواتهم ومعارفهم المختلفة ليتكون لهم فهم هو في كل الأحوال يؤخذ منه ويترك، والحكم في قبوله أورده إلى الله، فالقرآن يفسر بعضه بعضا، ثم الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما بينه وأوضحه من معاني القرآن الكريم وهو قليل جدا بالمفهوم الشائع الاصطلاحي للتفسير[*]، كما ان قواعد لغة التنزيل

* هذا التحفظ مقصود. فإن رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ ترك للناس مع كتاب الله سنته وسيرته، وللسنة مفهومها وللتفسير مفهومه، ولو ان رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ فسّر آيات الكتاب الكريم كلها، بالمفهوم الاصطلاحي للتفسير لما جاز لأحد ان يفسّر القرآن العظيم بما لم يفسّره به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولوقع كل أولئك المفسّرين ومنه الصحابة والتابعون الذين اثرت عنهم مأثورات كثيرة في التفسير تحت طائلة الوعيد النبوي، وما فائدة الأمر بالتدبر إذا كان من أنزل عليه القرآن العظيم قد فسّره

ومعانيها لابد من ملاحظتها في هذا. فذاك يحمي المفسر من أن يزيغ فهمه أو ينحرف إدراكه لآيات الكتاب الكريم.

ولقد سيطرت على اتجاهات التفسير منذ القدم مدرستان كبيرتان: مدرسة انطلقت مع الرأي فحملت القرآن العظيم ما يحتمل وما لم يحتمل، وتجاوزت في الدعوى على القرآن الحد، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من طبيعيات ومنطق وسواها، وفات بعضهم أنه كتاب هداية وليس كتاب صناعة أو زراعة أو طب أو تعليم حرف، وإن كانت مكنوناته تعطي كثيرا من الهداية والتوجيه في كل ما له علاقة بهداية الإنسان وتمكينه من مهامه في هذا الوجود.

ومدرسة أخرى: جعلت الأثر وحده مهيمنا على الفهم القرآني وما لم يكن فيه (أثر) أعطت الهيمنة فيه للقاموس اللغوي ليتحكم وحده في تقديم معاني القرآن العظيم. ولقد جرى الخلاف بين المدرستين إلى كثير من المشكلات.

كله، وكيف سطر الفقهاء من أهل الحديث وأهل الرأي كل تلك الآراء والمذاهب الاجتهادية التي جعلت بعضهم يستنبط من الآية الواحدة عشرات المسائل. لقد كان بعض العلماء يستنبط من الآية الواحدة مئات المسائل فهل ثبتت عندهم تلك الفهوم بأحاديث تفسير أي أن رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ قد ذكر كل تلك المسائل في تفسيره. لقد ذكر فخر الدين الرازي في مقدمة تفسيره بأنه لو شاء ان يضع في تفسير الفاتحة وحدها وقر بعير لفعل دون ان يفرغ من معانيها فهل قصد هو وأمثاله ان يرووا تفسيرا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم؟ وما حكم هؤلاء وتفاسيرهم التي بلغت الآلاف إذا كان هناك تفسير نبوي تجاوزوه بما في ذلك أولئك الذين جمعوا أقوال الصحابة والتابعين في التفسير؟ ان الفرق كبير جدا بين السنة والتفسير فإن سنة رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ مجموع أقواله وأفعاله وتقريراته وهي ـ قطعا ـ بيان القرآن، لكنها لا تسمى تفسيرا بمعناه الاصطلاحي، والله أعلم.

فتفسيرات المدرسة الأولى كثيرا ما جعلت القرآن العظيم مجرد شواهد تدلل لمعارفها وثقافتها ولم تساعد على أن يكون القرآن العظيم وقراءته هما المنطق باتجاه المعرفة.

وأما المدرسة الأخرى: فلقد طفحت كتبها التفسيرية بروايات فيها المقبول وفيها ما لم يخضع (لمناهج النقد الحديثية) وامتلأت بعضها (بالإسرائيليات) فكان في ذلك كله إساءة بالغة للقرآن العظيم.

فالقرآن العظيم لا يعطي نفسه إلا لقارئيه المتدبرين، والقارئ الذي يستطيع أن يأخذ من القرآن العظيم بعض كنوزه ومكنوناته هو ذلك الذي ينطلق من القراءة للقرآن العظيم ابتداء باعتبار القراءة منهجية هذه الأمة تنطلق منها مستخدمة التدبر والتأمل والتذكر والفهم والفقه واللغة والأثر كلها كوسائل في فهم القرآن الكريم. ثم ينطلق بعد ذلك بكل هذه الوسائل لقراءة الكون المفتوح الذي يشكل وسيلة أخرى من وسائل الفهم والإدراك الإنساني الإسلامي للقرآن الكريم.

فالقراءتان متضافرتان ومتلازمتان. قراءة القرآن المسطور قراءة تحليلية متدبرة، وقراءة الكون المنشور قراءة سننية علمية. وإن إعمال القراءتين معا والجمع بينهما بمنهجية كونية والانطلاق منهما مع الاستفادة بسائر الوسائل تجعل من هذه القراءة الكاملة الوسيلة الدائمة المتجددة لتحقيق الغاية من الخلق وبناء الحياة الطيبة في الدنيا والآخرة.

كما ان تعطيل أي من القراءتين أو تجاوزهما أو الإخلال بالتوازن بينهما هو إعراض عن ذكر الله تعالى يترتب عليه من الحرج ما يجعل المعيشة ضنكا والمآب سيئا: ﴿ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى﴾ طه/١٢٤.

والمسلمون اليوم وهم يواجهون قضايا الحياة المعاصرة قادرون على معالجة مشكلاتها، واستئناف حياة إسلامية معاصرة يمكن أن تجعل من المسلمين الدليل الحضاري المناسب إذا أحسنوا قراءة القرآن العظيم، وقراءة الكون ـ وفهم الحياة. أما إذا انطلقوا لبناء الحياة من خلال تراثهم أو حاولوا ان يسقطوا واقعهم التاريخي بتفاصيله وشؤونه وشجونه على شؤونهم المعاصرة بعيدا عن المنهجية المعرفية القرآنية. فقد يدمرون بذلك حاضرهم ويصادرون على مستقبلهم ومستقبل العالم معهم ويظلون بعيدين عن تحقيق أهدافهم. ولن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح بها أولها، والذي صلح به أولها كتاب الله وهدى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم في قراءته وفهمه وتنزيله على واقع الحياة، مع الحفاظ على إطلاقه.

لقد انطلق المسلمون من بعد انتقال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلى الملأ الأعلى يكونون حضارتهم ويبنون علومهم وينتجون في سائر مجالات الحياة، فأنتجوا فقها وتفسيرا ولغة وأصولا ومناهج، وبنوا حضارة كان لها ازدهارها وتأثيرها على الدنيا كلها، وأدت للدنيا أدوارا لا يمكن إنكارها أو تجاهلها.

وبقيت عقولهم متألقة قادرة طيلة فترة التزام تلك العقول بالقرآن العظيم والصدور عنه والرجوع إليه في كل شيء، والاهتداء بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في فهمه وتنزيل أحكامه على الواقع ولكنهم يوم بدأوا يكتفون بما أنتجته العقول من تراث، وطفحت تفاسيرهم بالإسرائيليات ولم يعودوا يرجعون إلى القرآن العظيم إلا ليستشهدوا بآياته أو بما ورد من السنة على صحة مذهبهم أو ما تبنوه من آراء أسلافهم بدأت عملية التراجع والنكوص على الأعقاب حتى بلغت الأمة مبلغها هذا وجمدت منها العقول.

واليوم ونحن نحاول أن نستعيد دورنا وأن نعيد بناء أمتنا أمامنا سبل ثلاثة: سبيل جربناه وسبيلان نحاول ان نشق طريقنا إليهما.

أما السبيل الذي جربناه فهو سبيل التبعية للغير وتقليد الآخر وانتهاج نهجه وسلوك سبيله وهذا أمر قد ثبت فشله ولم يعد عاقل يجرؤ على المناداة به. وأما السبيلان اللذان تحاول الأمة المسلمة في صحوتها المعاصرة الاتجاه إليهما فهما:

ـ سبيل إعادة قراءة التراث والعمل والكفاح من أجل إعادة تمثيله في الواقع. وتلك محاولة محكوم عليها بالفشل شاء الناس أم أبوا وذلك لأن الله سبحانه وتعالى قد وضع لهذا الكون سننا تحكم مسيرته وتهيمن على سائر أوجه نشاطه، ومنها ان ما مضى لن يعود وان الحياة سائرة إلى غايتها وان أي مخلوق في هذا الوجود لن يعيد لحظة مرت أو ساعة انصرمت، وان تفاعل الواقع والإنسان والزمان والمكان والأحداث التي تنتج عنها هي أمور لا يمكن إعادتها بشخوصها أو إعادة إحيائها، فالدنيا مزرعة للآخرة، والناس بآجالهم، وعصور التاريخ وفتراته وأزمانه لها آجالها، وكلما ذهب عصر جاء عصر آخر غيره وبالتالي فإن ما يحاول هذا الاتجاه عمله هو إيجاد الأشباه والنظائر.

ـ وأما السبيل الثاني فهو سبيل إعادة القرآن العظيم ودراسته وتدبره وتأمله ومحاولة فهم قضاياه مع الاستعانة بما صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتمثل نهجه وسيرته وسنته والتأسي، ودراسة ذلك كله دراسة تحليلية تمكن من استخراج المقاصد القرآنية، وفهم الغايات النبوية، والكليات والقواعد الإسلامية. واستخدام كل الوسائل المناسبة والأدوات والمناهج التي توصل إليها الإنسان للفهم وللتنزيل على الواقع وإخضاعه لهيمنة القرآن المجيد بفهم معاصر لمنطق الهدى النبوي الكريم، ليصبح القرآن العظيم المصدر الأساس لتشكيل الحياة المعاصرة فكريا وثقافيا وعمرانيا وحضاريا، فيتمكن الإنسان المعاصر أن

يصل إلى الهدى ودين الحق فيؤدي أمانته ويقوم بمهمة الاستخلاف ويحقق الوسطية وينهض بواجب الشهادة على الناس.

وحين يقرأ الإنسان اليوم القرآن والوجود قراءة جمع وتلاحم سوف يقدم زادا فكريا ومعالجات ثقافية تعالج مشكلات الحياة وقضاياها، وسوف ينطلق الإنسان في عملية البناء مستفيدا من تراثه، موظفا للصالح منه، معتبرا بدروسه وعظاته وسوف تصبح الامة بذلك من الأمم التي جعلت من تراثها وسيلة دفع وبناء لحاضرها، وتهيئة وتحضير لمستقبلها، وسوف تأخذ موقع الأمة المخرجة للناس لهدايتها وإيصالها إلى الهدى ودين الحق.

ان الصحوة الإسلامية لا تعني ان يتبنى المسلم إرث الواقع التاريخي ومحاولة إعادة تمثيله وتشخيصه في عالم اليوم، فإنه ان فعل فسوف يضيع بذلك جهوده ويحبط آمال الجماهير فيه، ويقدم نموذجا لأولئك الذين أحبط تاريخهم وتراثهم جهودهم وأفسد حاضرهم وصادر على مستقبلهم.

ولكن لو اتجهت العقول المسلمة اليوم إلى الخيار الثاني، فاتجه علماء الأمة الى مكنون الكتاب الكريم يستنطقون الحلول لمشكلات العالم ويستمدون من مكنوناته التي قضى الله ان تتكشف طبقا لحالات الاستدعاء الزماني، ويتجدد عطاؤها لتهيمن على أي واقع وتعالج أي مشكل فإنهم بذلك سوف يقدمون النموذج الإسلامي المعاصر الذي يمكن الأمة من ان تسترد مكانتها وتستعيد رشدها وتهدي البشرية الى الهدى ودين الحق.

وتبقى القراءة الدائمة للقرآن العظيم منهجية هذه الأمة تحميها من الانحراف في ظل فهم سليم ينفي عن القرآن العظيم تحريف الغالين، وانحال المبطلين، وتأويل الجاهلين ويساعد على تنزيل احكام القرآن على الواقع.

اللهم اجعل القرآن العظيم ربيع قلوبنا، وجلاء همومنا واحزاننا ونور أبصارنا

وبصائرنا. اللهم علمنا منه ما جهلنا وذكرنا منه ما نسينا وارزقنا تلاوته آناء الليل وأطراف النهار وبالشكل الذي يرضيك عنا. اللهم اجعل القرآن المجيد سائقنا ودليلنا إليك وإلى جنات رضوانك واجعلنا من أهله واحشرنا تحت لوائه. وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

د. طه جابر العلواني

● **تنويه:**

تشكر مجلة قضايا اسلامية معاصرة فضيلة العلامة الدكتور طه العلواني وهكذا المفكر الاستاذ محمد ابو القاسم حاج حمد على تفضلهما بالإذن بنشر هذا الكتاب والندوة الملحقة به في سلسلة قضايا اسلامية معاصرة.

المحرر

المقدمة

﴿من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا﴾ (الكهف/١٧). والصلاة والسلام على خاتم النبيين الموقر الذي من الخلاق العظيم عليه بالسبع المثاني والقرآن العظيم ﴿ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم﴾ (الحجر/ ٨٧).

فهذه (رسالة) من مدخل وثلاثة فصول وخاتمة تختص بتحديد منهجية المعرفة القرآنية بهدف وضعها أمام الباحثين لأسلمة المعرفة ومناهج العلوم.

في المدخل أوضحت معنى (إسلامية المعرفة) وضرورتها الفكرية والتاريخية انطلاقا من مراحل تطور العقل البشري من الإحيائية وإلى الثنائيات المتقابلة وإلى وحدة القوانين الطبيعية والإنسانية فيما عرفته بفلسفة العلوم الوظيفية، واضعا بذلك إسلامية المعرفة في مقابل الفلسفات المادية والوضعية بأشكالها المختلفة، فإسلامية المعرفة هي الضرورة الملحة ليس للمسلمين فقط ولكن للمؤمنين كافة وفي العالم كله. وهذا منطلق أساسي في عالمية الرسالة الخاتمة.

وأوضحت في المدخل (الضابط المنهجي) لإسلامية المعرفة خارج منطق المقاربات والمقارنات الانتقائية وافتعال العصرنة، وحددت معنى (المعرفية) بمحتواها التحليلي النقدي للأفكار، وليس كصفة تطلق عشوائيا على المعرفة أيا كانت وأيا كانت موضوعاتها.

كذلك أوضحت الأزمة الحضارية (المزدوجة) في العالم الصناعي الشمالي وفي الوسط من العالم الإسلامي ضمن المرحلة الثالثة من تطور العقل البشري مميزا بين (المعاصرة) و(الحداثة) ومشيرا إلى مأزق التعاطي مع منهجية القرآن المعرفية في الإطارين الغربي والإسلامي ومحذرا من مغبات الاستحواذ الحضاري الغربي في عصر الثورة التقنية والذي يعطي مفهوما مختلفا للتبعية.

ثم أشرت إلى ملامح المنهجية المعرفية القرآنية والتي يتكشف مكنونها بداية من خطاب إلهي، حصري واصطفائي، موجه إلى أقوام محددة وانتهاء بخطاب عالمي يتسع للناس كافة، وأطر هذا الخطاب الإلهي وتدرجه التاريخي ومنتهيا بحتمية ظهور الهدى ودين الحق منهجا للمعرفة.

في الفصل الأول عمدت إلى دراسة خصائص القرآن المنهجية والمعرفية وقدرات القرآن الكامنة على استيعاب الوجود الكوني وحركته عبر امتداد الزمان ومتغيرات المكان انطلاقا من وحدة الكتاب العضوية والمنهجية بعد إعادة الترتيب وقفا، ومع التركيز على الدلالات المعرفية المميزة لألفاظ القرآن، مع الإشارة إلى موافقات المبادئ القرآنية مع المبادئ الكونية والكشف عن أرقى مظاهر التركيب الكوني.

ثم عمدت في الفصل الثاني إلى تطبيقات المنهجية المعرفية القرآنية لأسلمة مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية في وحدتها الكونية موضحا الفارق بين منهجية العلوم الطبيعية والإنسانية في التشيؤ الوظيفي ومنهجية الخلق وكيفية الدمج بينهما في كل منهجي واحد وموقع الصيرورة ضمن هذه المنهجية، وإسقاطات ذلك تطبيقيا على العلوم الإنسانية كالتاريخ والاجتماع والنفس.

وفي الفصل الثالث شرحت مضمون الجمع القرآني بين القراءتين وأوضحت مراتب الجمع المنهجي بداية من التأليف ومرورا بالتوحيد وانتهاء بالدمج، وحللت تأسيس هذه القراءات بداية من إبراهيم ومرورا بموسى وانتهاء بخاتم النبيين، عليهم جميعا أفضل الصلاة والسلام، وهي قراءات تمضي بمراتب مختلفة لاستيعاب منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ الوظيفي ضمن علاقة جدلية الغيب والكون من (خلال) الإنسان، أي جدلية الغيب والإنسان والطبيعة بمعنى الاتصال والتفاعل وخارج المفهوم المادي أو المثالي للجدلية التي ترتبط في مفهومنا بغائية تحكم بداياتها ونهاياتها في حركة الصيرورة، خلافا للماديين والمثاليين، إذ نستخدم قوانين العلوم الطبيعية بوصفها قوانين تشيؤ وظيفية. وفي إطار تصورنا المنهجي هذا حددنا معنى الصيرورة وجدليتها وارتباطها بمنهجية الخلق، وشرحا مراتب الجمع بين القراءتين بما يسهم في تطبيقات أسلمة المعرفة.

ثم في الخاتمة أكدت تركيز هذا الفهم المعرفي المنهجي بتلخيص موجز مشيرا إلى فوضى المنازعات الكلامية والفلسفية التي لم تقارب منهجية القرآن المعرفية والكونية وداعيا إلى تنفيذ المشروع الحضاري لإسلامية المعرفة بعد توضيح ضوابطه.

ويبقى ان أقول ان خلفية هذا العمل قد اقتضت مني ـ بعناية الله وكرمه ـ خمسة عشر عاما، صرفت بعضها في تطبيقات هذا المنهج القرآني المعرفي على قضايا الوحي التي لازالت تثير إشكاليات عديدة في الفكر الإنساني وذلك لأستيقن من قدرات المنهج التطبيقية من ناحية ولاعيد قراءة هذه الموضوعات من ناحية أخرى مما يجده الباحث مبثوثا في ثنايا هذه الرسالة، وبالذات فيما يختص بأصل الخليقة وأصول الشرائع الدينية المقارنة عبر تدرج الخطاب الإلهي للبشرية من مرحلة الاصطفاء الحصري وإلى مرحلة العالمية الشاملة وكذلك محددات عالمية الرسالة الخاتمة وتصديقها ونسخها معا للمراحل السابقة، ووصولا إلى كيفية معالجة القرآن لأزمات الحضارة العالمية المعاصرة في عالم متغير. ومعظم هذه الدراسات ستأتي لاحقة ـ بإذن الله ـ لهذه الرسالة.

ربما تظهر اختلافات بين الباحثين في تطبيق هذا المنهج المعرفي القرآني، سواء صدور هذا الاختلاف عن اختلاف في المحددات المعرفية لدلالات الألفاظ القرآنية أو فهم ضوابط السياق الذي يحكم توجهات الآيات تبعا لاختلاف مستويات التعبير عن الموضوع؛ أو اختلاف مستويات الربط بين قضايا متعددة في إطار منهجي واحد. هذا قطعا سيحدث غير ان ما يهمني الآن هو الكشف عن المنهجية المعرفية القرآنية نفسها والوصول بها إلى مرحلة التطبيق والتي تتسع للعديد من الدراسات التي ستكون تأسيسية في معالجة هذا المنهج وفي العديد من المجالات، وحسبي وقتها ان أكون أحد هؤلاء الباحثين في مناحي التطبيق على الموضوعات التي أهتم بها بإذن الخلاق العليم.

وأود ان أشير إلى ان هوامش المدخل والفصول تعتبر (إيضاحات) مكملة للموضوعات، وذلك حتى لا نأتي بهذه الإيضاحات التكميلية الهامة في سياق النص بما يعرضه للتفكيك، فالهوامش ليست فقط إشارات إلى مراجع ومصادر وإنما هي تحديدات لما نكون قد أتينا على ذكره في الموضوعات. وهناك مدخل مستقل لتوضيح دلالات المصطلحات وبالكيفية التي نستخدمها بها حتى لا تلتبس المفاهيم.

ثم أشكر ـ من بعد حمد الله ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي أتاح لي الكثير ضمن أخذه بأسباب رسالته العالمية، وأقدر جهود المتابعة الدائمة خاصة ملاحقة الأخ الدكتور طه جابر العلواني، رئيس المعهد، ومستشرفا معه تعقيبات الأخوة الباحثين على هذه الرسالة.

﴿والله يقول الحق وهو يهدي السبيل﴾

محمد أبو القاسم حاج حمد

واشنطن ربيع الآخر ١٤١١ هـ

الموافق نوفمبر ١٩٩١ م

المدخل

ما هي الضرورة الفكرية والتاريخية لأسلمة المعرفة؟

وماذا نعني بمفهوم الأسلمة معرفيا ومنهجيا؟

أسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الانجاز العلمي الحضاري البشري والاحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، واعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني - غير وضعي. فهنا استيعاب وتجاوز يؤدي لمفهوم مختلف، فأسلمة المعرفة تعني أسلمة العلم التطبيقي والقواعد العلمية أيضا وذلك بفهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية وقوانين الوجود المركبة على اساسها القيم الدينية نفسها. وبذلك تتم أسلمة الاحالات الفلسفية للنظريات العلمية بحيث تنفي عنها البعد الوضعي وتعيد صياغتها ضمن بعدها الكوني الذي يتضمن الغائية الالهية في الوجود والحركة. وهذا تأطير معرفي ومنهجي لا تتطلبه ضرورات الايمان لدى المسلم فقط ولكن لكل المؤمنين بالله في العالم، فليس الامر مجرد خلاف حول مباحث علمية معينة بوجه مقولات علم الاجتماع أو الاناسة أو التطورية المادية مثلا، فالأسلمة تخوض معركتها في عمق المضمون الحضاري الذي تأوّل هذه الأسس العلمية تأويلا وضعانيا وماديا فأضفى عليها قصورا مناقضا لاصولها التكوينية، فلابد من اعادة فهم مدلولات القوانين الطبيعية نفسها.

ان الأسلمة ليست مجرد (اضافة) عبارات دينية الى مباحث علم النفس والاجتماع والاناسة وغيره، بأن نستمد آيات قرآنية ملائمة لموضوعات العلم المقصود أسلمته، وحتى الذين فهموا الأسلمة بهذا المعنى انما جعلوا انفسهم

هدفا لسخرية الآخرين فحق عليهم القول بأنهم يحاولون احتواء الحضارة العالمية الزاحفة احتواء سلبيا من موقع الدفاع العاجز من بعد فشل فكر المقارنات والمقاربات. فالأسلمة ليست اضافة وانما «اعادة صياغة منهجية ومعرفية» للعلوم وقوانينها، فأي محاولة لأسلمة هذه العلوم لا تستند الى ضابط منهجي كلي ومعرفي بذات الوقت لن تؤدي إلا الى تشويه الهدف من الأسلمة.

وقد يبدو للبعض ان القول بأسلمة المعرفة هو من قبيل سحب الانتماء الذاتي للدين على كافة الموضوعات بغض النظر عن عموميتها العالمية وذلك لشرعنة الانجاز الحضاري البشري ـ أيا كانت مصادره ـ واستلابه دينيا، أي بمنطق الاحتواء اللاهوتي الشكلي واللفظي.

ويستمد هذا التصور دلالته في اتهام (أسلمة المعرفة) من النهايات المأساوية لفكر (المقاربات) الديني الذي ساد بداية مرحلة عصر النهضة تحت ضغط الحضارة الاوروبية، حيث تمت مقاربة الاشتراكية بالعدالة الاجتماعية في الاسلام، ومقاربة الشورى بالدستورية النيابية ومقاربة مفهوم التقدم بالتمدن[1]. وكذلك النهاية المأساوية لفكر (المقارنات) حين عقد المقارنة بين المرأة في الاسلام مثلا والمرأة في الغرب[2].

ففشل فكر (المقاربات) الذي أراد ان يردم الهوة بين المسلمين والحضارة الغربية، وكذلك فشل فكر (المقارنات) الذي أراد توسيع الهوة، ومع تزايد تأثير الغرب في الواقع الاسلامي، كل ذلك اوجد حالة من القلق الفكري لدى بعض القيادات الاسلامية مما دفعها للقفز فوق منطق المقاربات والمقارنات لتتبنى (أسلمة) هذا الزاحف الغربي، فتحتويه بدل ان يحتويها وقد عجزت امامه. ولا يكون الاحتواء في مثل هذه الحالة إلا شكليا لانه يتم ضمن حالة (دفاعية) قائمة على منطق العجز الحضاري من ناحية وحالة (سلبية) مصدرها خوف الاحتواء من ناحية ثانية[3].

ان مثل هذا التصور، وان جاء مستندا الى بعض نماذج كتابات أسلمة المعرفة التي توحي بالاحتواء السلبي[4]، أو عبر تحليل ازمات فكر النهضة[5] إلا انه يغفل حقيقة اساسية وجوهرية في آن واحد، وهي انه لاول مرة في تاريخنا المعاصر يقذف الفكر الاسلامي بنفسه في عمق الازمة الحضارية، فمن قبل طرح مفهوم (أسلمة المعرفة) كان فكرنا الديني يدافع عن نفسه امام الحضارة العالمية اما بالمقاربات أو المقارنات آخذا بالتعامل السلبي أو الايجابي مع الظواهر الجزئية المنعكسة عن الحضارة العالمية فيما يتعلق بالاشكال الدستورية لانظمة الحكم أو المؤسسات الاقتصادية أو مظاهر السلوك الاجتماعي والاخلاقي، ولم يكن فكرنا الديني يتعامل مباشرة مع الناظم الفلسفي الذي يحكم هذه الظواهر المنتجة، أو الناتجة عنه، إذ كان نقدنا الديني للناظم الفلسفي للحضارة الاوروبية ينصرف فقط الى الحديث عن ماديتها واباحيتها وتحللها وحتى عنصريتها وصليبيتها ولعنها بشتى الوسائل، ولا يخلو الامر هنا من الاستدعاء الروحي للجوانب المضيئة فقط في تراثنا.

اما أسلمة المعرفة فتختلف عن كل ذلك، انها مواجهة جذرية تنقل الفكر الاسلامي الى عمق المأزق الحضاري العالمي لانها تعني طرح الوجه الفلسفي المقابل (للناظم المعرفي المنهجي) الذي تستمد منه الحضارة العالمية المعاصرة تركيبتها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، والتي تتجسد بأشكال مختلفة في توجهاتها الوضعية بمناحي مادية أو مثالية أو انتقائية، وبما انتج نماذج المؤسسات والافكار وانماط السلوك التي كان الفكر الديني في السابق يقاربها بالايجاب أو يقارنها بالسلب أو حتى يستحسن بعضها ويستقبح بعضا[6].

الأسلمة والضابط المنهجي

ان الضابط المنهجي يعني القانون الفلسفي أو المبادئ الفلسفية الناظمة

بتحديد واضح للافكار، فالمنهجية تقنين للفكر، ودون هذا التقنين يتحول الفكر الى تأملات وخطرات انتقائية قد تكون عبقرية ومشرقة جدا وذات جدوى في كثير من الاحيان وتصلح للمواعظ والمجادلة الحسنة ولكنها لا تكون منهجية. فمنهجية الافكار أو تقنينها بالمنهج تماثل حالة توليد القوانين من الطبيعة، فاذا لم تستند أسلمة المعرفة الى منهج، الى ضابط قانوني للفكر تتحول فعلا الى خطرات تأملية انتقائية. فلكل فكر في حاضرنا العالمي المعاصر منهجه الضابط والمنظم، فاذا كان هذا المنهج ماديا في تصوره للكون، ينتج افكارا لا تكون إلاّ مادية تغلق الوجود وحركته على قانون التركيب عبر وحدة المتضادات بشكل جدلي مادي، وفي كل الاتجاهات العلمية من الطبيعة والى الانسان، واذا كان هذا المنهج لاهوتيا ـ ولا اقول دينيا ـ يتصور الوجود وحركته في اطار الجبرية الغيبية المطلقة، ولا يحق لـه ـ ضمن منهجه هذا ولو اراد ـ ان يتفوه بكلمة عن الحرية او الاختيار والا فارق المنهج المحدد والناظم للافكار واصبح انتقائيا وتوفيقيا وليس من سمات المنهج ان يتقبل اي توفيقية أو انتقائية تماما كالقانون في الظاهرات الطبيعية، فلا يمكن ان نقول ان الحرارة تمدد الاجسام ثم نقول بذات الوقت ان الأجسام تتمدد بذاتها، وهذه هي ازمة الفكر الانتقائي في كل اشكاله بما يشمل اولئك الوضعيين الذين قبلوا الاخذ بفلسفة العلوم الطبيعية ثم رفضوا نتائجها المادية في التاريخ والمجتمع والاخلاق[٧]. وكذلك هي ازمة كثير من مدارس المتكلمين الاسلاميين الذين قالوا بالجبرية واضطربوا في تحديد مسؤولية الانسان عن أعماله او الذين قالوا بالاختيار واضطربوا في مطلق الهيمنة الالهية، أو الذين قالوا بالاثنين معا.

ان المنهجية لا تقبل التوفيق ولا التوسط، فهي قانون محدد لانتاج الافكار، وحين نقول بالأسلمة المنهجية للمعرفة فاننا لا نغفل هذا القانون الصارم، ونسد امامنا ـ منذ البداية وامام الباحثين ايضا ذلك النمط من (الراحة العقلية) التي تأخذ

من الامور اوسطها وتوفق بين ما يبدو متعارضا بانتقائية واضحة.

ان المنهجية لا تعني (الاحادية) في التفكير، بمعنى ان قانون الافكار لا يستوعب ما يبدو متناقضا ومتعارضا، كمثال الجبر والاختيار، أو المادية والوضعية الانتقائية، ولكن ثمة فارق كبير بين معالجة ما يبدو متناقضا ومتعارضا في اطار الضابط المنهجي نفسه لقانون الافكار ودون توفيقية، وبين معالجة ما يبدو متناقضا ومتعارضا دون منهج ومن خلال التأمل العقلي فقط.

وهذا هو معنى المنهجية كناظم مقنن لانتاج الافكار ذات النسق الواحد، فكل فكر تتعدد مقولاته وتتضارب إنما هو فكر غير منهجي ولو التزم في انتاجه الذهني باطار مرجعي ارقى منه، فالقرآن الكريم ـ مثلا ـ يحمل ضمن وحدته الكتابية العضوية منهجية كاملة، غير ان الجهد البشري المبذول في التفسير انطلاقا من النصوص المجزأة وتبعا للمقاصد الموقوفة على احكام بعينها لا يمنح المفسرين صفة المنهجية، وينطبق نفس القول على اعمال مبادئ عقلية قياسا أو استدلالا منطقيا في موضوعات مختلفة لتوليد مفاهيم لا تشكل في اختبار كليتها نسقا واحدا، فالمنهجية التي نعنيها هي خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم الى اكتشاف النسق المرجعي الذي يحاكم هذه المفاهيم نفسها ويؤطر لانتاجها بحيث يحكم التطبيقات في مختلف الحقول الاخرى، فالمنهج هو خلاصة قوانين تحولت الى نظريات تحولت بدورها الى اطار مرجعي وليس مجرد صياغة موضوعية للتفكير.

المنهجية والمعرفية توأمان

ان المنهجية بهذا التحديد تمت الى فكرنا العالمي المعاصر الذي كشف عن ادواتها المعرفية، غير ان اكتشاف المنهجية بهذا التحديد العلمي الصارم كناظمة للمفاهيم والنظريات، ومكيفة للقوانين، ومتدخلة حتى في صياغة الفرضيات، انما

يتطلب تطورا في حقل ومضمون النشاط الذهني، بحيث يحقق الانسان (قطيعة معرفية) مع أشكال النشاط الذهني التي ارتبطت في تاريخ تطور العقل البشري بالتصور الاحيائي البدائي، الذي نظر الى ظاهرات الكون في استقلاليتها عن بعضها، وافترض فيها نفوسا قائمة بذاتها، فتعبد الانسان في مغامرة العقل الاولي[8] ما قهره من قوى الطبيعة، شمسا أو قمرا، وجزأ مصادر القوة في الوجود الى عناصر حية متنابذة، ولم يكتشف حتى العلاقة الناظمة بين ظاهرتين، فنمط التفكير الاحيائي لا يعطي وحدة منهجية.

كذلك نمط التفكير الثنائي التقابلي الذي وان اكتشف العلاقة بين الظاهرات في شكل قوانين جزئية اولية إلاّ ان تلك الثنائية تحول بينه وبين توليد قوانين عامة تتطور الى نظريات تحقق في تكاملها النسق المنهجي.

قد مرت الحضارات البشرية بهاتين المرحلتين من قبل، اي الاحيائية والثنائية التقابلية، وتفرعت مفاهيم وفلسفات عديدة وفق متاحات العقل الانساني. وبذلك النمط العقلي فسر الفلاسفة الكون وحددوا اشكال المعرفة باقيستهم المنطقية واستدلالاتهم تماما كما فسر المفسرون القرآن نفسه[9].

اما الآن فقد دخلت الانسانية طورها الثالث من التفكير حيث بدأت بالبحث لا في وحدة الظاهرات الطبيعية ووحدة المادة والطاقة واستخلاص القوانين العلمية، بل مضت الى الخروج من الحالة الوصفية للقوانين الى تفسيرها كونيا باتجاه التنظير أو استخلاص النظريات التي تشكل في النهاية منهجا[10] موجها لمختلف الافكار والابداعات في مختلف الحقول.

في هذا الطور الثالث تحديدا انتهت الحضارة الاوروبية، ومنذ منتصف القرن التاسع عشر، الى صياغة مناهجها الوضعية انطلاقا من فلسفة العلوم الطبيعية وليس استمدادا من العقل الطبيعي المجرد، وتراوحت هذه المناهج ما بين المادية والوضعيات الانتقائية المختلفة التي لم تشأ الركون الى نهايات التصور

المادي للكون من ناحية ولم تشأ الركون الى اللاهوت من ناحية اخرى، غير ان الماديين والوضعيين الانتقائيين يشتركون جميعا في الانطلاق من فلسفة العلوم الطبيعية المعاصرة والتي تمنهج الوجود وحركته في اطار علاقة تفاعلية بين الانسان والطبيعة بمعزل عن البعد الغيبي، ودون ان تكتشف منظومة القيم في قانون الطبيعة نفسه.

هنا اتخذ النشاط الذهني بعدا صارما، إذ اصبح يتوجب عليه امام كل قضية ان يعالجها معالجة نقدية وتحليلية وتركيبية، منطلقا بشكل عام من الذهنية العلمية المعاصرة، فبرز النمط (المعرفي) في النقد والتحليل واعادة التركيب وبالذات في حقول الدراسات الاجتماعية والانسانية والثقافية.

ليست (المعرفية) شكلا من اشكال التفكير المادي، وليست نتاج مذهب وضعي معين ، إنها تعبير يستهدف الاخذ بالآفاق الواسعة لقدرات الثقافة العلمية المعاصرة وتوظيفها في اعادة اكتشاف وتحليل اشكاليات المجتمع والثقافة الانسانية. فالمعرفية بميلها النقدي العلمي هي خصم لمقولات (الايديولوجيا)[11] أو الفكر التاريخي الساكن، فالمعرفية ليست مجرد نقد لظواهر الثقافة والمجتمع وفي شتى المجالات، انها حفر في الجذور بحيث ترد كل انجاز ثقافي الى تاريخيته وتحاول تفكيك النظم والمفاهيم ودلالات اللغة ووسائط الاتصال بين الذهن والعالم، فالمعرفية إما ان تحقق في النهاية قطيعة عدمية مع الخلفيات الموروثة وإما ان تعيد توظيفها على نحو معاصر ومن منطلق نقدي وتحليلي، فالمعرفية ترتبط دوما ببناء مشروع حضاري في اطار ثقافي عالمي معاصر ودون نزعة ايديولوجية. بل ان المعرفية في اقصى حالاتها الوضعية تعتبر خصما للشمولية الماركسية[12].

المازق العالمي مع الطور الثالث من تطور العقل الانساني

قد اطلق هذا الطور الثالث من تطور العقلية البشرية، من بعد العقلية الاحيائية وعقلية التقابل الثنائي مارد المنهجية والمعرفية معا. ودخل العالم في مأزق فكري وحضاري بما في ذلك الحضارة الغربية نفسها . فبعد تكريس البعد المنهجي في التفكير واجهت الحضارة الغربية قبل غيرها مشكلة تحديد الصياغة المنهجية لحضارتها ومعرفتها. توقفت ولازالت متوقفة بقلق شديد امام نهايات فلسفة العلوم الطبيعية والتي لا تؤدي ـ ضمن مساقات الفكر الاوروبي ـ إلاّ الى نهايات مادية[١٣] ولو حاول الوضعانيون الانتقائيون التفلت من هذه النهايات، فالمادية الجدلية والتطورية والنسبية والفرويدية وما انبنى على كل ذلك من دراسات متقدمة وحتى ناقدة ولكن في نفس الاطار، لا تنفك عن كونها البناء الفوقي للحضارة الغربية المستمدة من فلسفة العلوم الطبيعية، وليس لدى الحضارة الغربية ما تضبط به هذه النهايات المنهجية[١٤] إلاّ المحاولات الوضعية الانتقائية او المواعظ الاخلاقية أو القلق الذي تعبر عنه الوجودية. فالحضارة الغربية تعيش قمة مأزقها إذ ليس لديها التصور المنهجي والمعرفي البديل للكون، وأي تصور لا يكون منهجيا ومعرفيا لا يكون بديلا لأن العالم يعيش طوره الذهني الثالث.

القرآن العظيم وحده يملك التصور المنهجي والمعرفي البديل على مستوى كوني، غير ان حملة القرآن لم يعانوا بعد هذا المأزق المنهجي المعرفي، فالواقع الاقتصادي والاجتماعي والفكري، أو مجمل الواقع الحضاري في الوسط من العالم ما بين المحيطين الاطلسي غربا والهادي شرقا لازال يعيش في نسقه الفكري والى حدود كبيرة مرحلة الذهنية التقابلية الثنائية المختلطة بموروثات المرحلة الذهنية الاحيائية، لذلك لا ينتابه قلق نفسي أو فكري ناتج عن الافتقار للمنهجية أو المعرفية، أو الافتقار لاستخدامها في مرجعياته الفكرية، ما عدا قطاعات من المثقفين المتفاعلين مع السقف الفكري للحضارة العالمية المعاصرة.

لذلك يخسر كثير من المثقفين معاركهم الداعية للحداثة والمعاصرة ولو في اطار التجديد الاسلامي نفسه لأن بنية الواقع لم تتطور نوعيا، فمظاهر الحداثة في الوسط من العالم هي أشكال مستوردة كالافكار تماما وليست نابعة من ذات التجربة التاريخية والحضارية لهذه البلدان، فالخطاب الفكري والاجتماعي والديني السائد ليس ـ كما يعرفه البعض ـ خطابا تقليديا أو وفق ذهنية ملائمة ومتلائمة معه، فقط نستطيع القول انه خطاب غير حديث بالقياس الى السقف الفكري للحضارة العالمية الراهنة وبالذات في النصف الشمالي من العالم من اليابان والى امريكا عبر اوروبا. ولكنه خطاب (معاصر) بالقياس الى بنية مجتمعات الوسط من العالم.

ان حداثة مجتمع ما لا تعني قطعا وجود مظاهر العمران المستوردة. ولا تعني كذلك استيراد الافكار ونمط المؤسسات الاقتصادية والسياسية إذ ان هناك علاقة جدلية بين المنجزة الحضاريةوصانعها، إذ عبر معاناة التوليد من الآلة البخارية والى الثورة الصناعية والى الثورة التكنولوجية تصاغ العقلية الصانعة نفسها صياغات متجددة في سلم التطور العقلي وصولا الى المنهجية والمعرفية، فبقدر ما نصنع (التقدم) وليس (التمدن) بقدر ما نصنع عقولنا، وبقدر ما نستقبل المزيد من الازمات الفكرية المتوافقة مع تطورنا الصناعي.

لهذا يستغرب البعض طرح عبارات كالمنهجية أو المعرفية، بل ان بعضهم يأخذ بأسلمة المعرفة بمعزل عن مفهوم المنهجية والمعرفية، أو يفهم المعرفية والمنهجية فهما انشائيا لفظيا، فالمنهجية يمكن ان تتحول لديه الى مجرد (اسلوب ـ طريقة ـ تصور)، لهذا قل ان يتم التمييز بين الشرعة والمنهاج في حين ان المنهاج هو المهيمن على الشرعة.

إذن، فالقرآن العظيم المتضمن للمنهجية الكونية البديلة، والقابل للاستكشاف المعرفي والذي بمقدوره وحده اعادة الصياغة الفلسفية للحضارة العالمية الجديدة يحمله من لا يعاني أزمة المأزق الحضاري العالمي.

والذين يعانون هذا المأزق ويحاولون الانفلات من النهايات الوضعية بأشكالها المختلفة لحضارتهم وقيمها لا يعرفونه، أو لم يتعرفوا بعد على (مضمونه) الحقيقي وهم يحتاجون هذا المضمون ولو على مستوى التصور الفلسفي وليس العبادي الآن، بل انهم يسحبون فهمهم على الانجيل والتوراة والموروث الديني اللاهوتي عموما على القرآن الذي لم يتكشف لهم بعد بمقولاته الكونية المنهجية وقدراته المعرفية المتسامية.

وليس هذا فقط وجه الازدواج في الازمة المعنية، فالوجه الازدواجي الآخر أشد تعقيدا، فالحضارة الغربية لم تنتج فلسفة العلوم الطبيعية بشكل معزول عن نسق القيم الاخلاقية المرتبطة بدروها بنمط التطور الاقتصادي والاجتماعي منذ انشاء مدن الفحم[١٥]، وممارسة (الآلام النافعة) بحق المسحوقين في اوروبا اولا ثم في العالم كله بداية من مرحلة الرأسمالية التجارية منذ منتصف القرن التاسع عشر ووصولا الى الثورة التكنولوجية المعاصرة.

فالتقدم الحضاري في النصف الشمالي من العالم الصناعي، رأسماليا كان أو اشتراكيا انما اعتمد على قوة العمل وفائض قيمة العمل الاجبارية وشبه الاجبارية لصالح الطبقات المهيمنة، الطبقة الحزبية الجديدة[١٦] في حال المجتمعات الاشتراكية والطبقة الرأسمالية في حال المجتمعات الرأسمالية. فنمط التقدم يقوم على التحكم في علاقات الانتاج ومراكمة فائض القيمة لصالح الطبقات القائدة، وهذه قاعدة انتاجية وانجازية نشأت عليها كافة الحضارات في العالم ماعدا الحضارة الاسلامية.

بناء الاهرامات، ابراج الرافدين، سور الصين العظيم، ايوان كسرى، أعمدة هرقل، سد مأرب، صروح أثينا وروما، كلها نتاج تسخير قوة عمل الآخرين، في شكل مجتمعات العبيد أو اقنان الارض أو المحاربين والمصارعين بالاكراه، ومن فوق قوة العمل الانساني المسخر هذه تربض طبقة الكهنة والاباطرة وقادة الحروب، وكل ما فعلته الحضارة الغربية انها انتقلت بقاعدة أو مبدأ تسخير قوة العمل من صعيدالبشر الى صعيد الطاقة البخارية والصناعية والتكنولوجية وابقت على نمط العلاقة القيمية قائما بين الطبقات المهيمنة وشعوبها التي تحولت الى ظهير مكمل للتكنولوجية، وشعوب العالم المستهلكة والمسلوبة الارادة والثروة بذات الوقت. فتكاد البشرية برمتها، داخل مجتمعات الشمال الصناعي المتقدم وفي سائر انحاء المعمورة، تتفطر من تحت هذه الوطأة. فالقضية ليست كامنة فقط في نقض النهايات الوضعية لفلسفة العلوم الطبيعية ولكن ايضا نقض المنظومة القيمية والمعيارية والاخلاقية المرتبطة بها والتي ركبت على اساس النمط التطوري في الحضارة الغربية، إذ لا يكفي ان تستشعر الحضارة الغربية وهي الحضارة المركزية الآن في العالم ـ بالمخاطر التي انتهت اليها اجتماعيا واخلاقيا نتيجة اخذها بالصياغة الوضعية لحياتها فتعمد الى طلب البديل الديني أو الاخلاقي، فهذا البديل الاخلاقي أو الديني ـ أيا كان ـ انما يحمل معه نقضا لكافة قيم ومعايير السلوك الاقتصادي والاجتماعي القائم على الهيمنة واستلاب الآخرين وتوظيف الطاقة بنفس منطق توظيف طاقة العبيد والاسرى في سفن الحرب الرومانية أو مناجم جزر البحر الابيض المتوسط. إن أدنى تأثير لاتخاذ الحضارة الغربية منهجا بديلا في التفكير سيؤدي لتعديل مواقفها تجاه شعوبها وتجاه شعوب العالم المتخلف وهذا ليس من طبيعة النسق التطوري للحضارة الغربية المعاصرة.

يشكل الدين الاسلامي نقيضا لنسق التطور الحضاري الوضعي القائم على

استلاب قوة عمل الآخرين وتركز فائض القيمة لدى الطبقات المهيمنة، فالاسلام لم يجعل الفتح توسعا في أراضي الغير وانما تحريرا لتلك الشعوب من قبضة اكبر قوتين وقتها، الروم والفرس[١٧]. كما ان الانظمة الاقتصادية الاسلامية المحرمة للمراباة والناصة على الزكاة والانظمة المفتتة للارث، قد اوجدت ضوابط لعلاقات الانتاج حالت دون تركز الهيمنة الاقتصادية والاجتماعية فلم تعرف المجتمعات الاسلامية ظاهرة نشوء مدن الفحم وسحق الاطفال وتوظيف الاختراع العلمي من اجل التركز الرأسمالي. بل ولم تعرف السيادة الاسلامية في عصورها المتتابعة نوعا من الاحتكار للمناجم أو مراكز انتاج السلع الهامة كالحرير والتوابل[١٨]. فعلاقات الانتاج في الحضارة الاسلامية تختلف في قيمها ومعاييرها النوعية عن الاسس التي تتحكم في علاقات انتاج الحضارة الغربية وتلك الحضارات التاريخية القديمة[١٩].

هنا نضع ايدينا على ازدواجية الازمة الحضارية فيما يختص بدراسات المنهجية والمعرفية، فالحضارة الغربية إذ تحتاج المنهجية المعرفية البديلة فانها غير مهيأة ضمن نسقها التطوري للقبول بها ولو فرضت عليها ازماتها الاجتماعية والسلوكية ذلك. والمسلمون من جانب آخر لم يعانوا بعد مأزق الاختيار، ولكن ثمة فرق كبير بين عدم معاناتهم ـ راهنا ـ لمأزق الاختيار وبين اغفال حقيقة حتمية ستفرض عليهم معاناة مأزق الاختيار.

اسلامية المعرفة وآفاق حتمية الاختيار

ثمة حتمية مستقبلية آخذة في الظهور ستفرض على العالم الشمالي الصناعي المتقدم وعلى عالم الوسط الاسلامي بشكل خاص وعلى العالم أجمع بشكل عام ضرورة اكتشاف البديل المنهجي المعرفي بالنسبة للمسلمين سيقتصر الامر على البحث عن هذه المنهجية المعرفية في القرآن اما بالنسبة للعالم فسيتلمس

الطريق اليها عبر مناحي فلسفية شتى في محاولته الوصول الى المضمون الحضاري البديل. غير ان هذه الضرورة الحتمية ترتبط بواقع تاريخي آخذ في التبلور ويكمن فيما يمكن ان نسميه بقانون (الاستحواذ العضوي الحضاري)، فكل حضارة وعبر التاريخ انما تسعى لجعل العالم على صورتها، ذلك منذ ان انشأت الهيلينية مراكزها في الشرق الاوسط وهذا ما يماثل في عصرنا الحديث تزامن انتشار الحركات التبشيرية بالمسيحية مع الغزو الاستعماري الاوروبي ثم سرعة انتشار اللغات الاوروبية في العالم الثالث وبالذات الانجليزية والفرنسية.

قد فرضت علينا اوروبا ان نزرع ما تريده، وان نكيف مصير حاصلاتنا الطبيعية والزراعية على ضوء اغراضها الصناعية، وان نكيف حياتنا على استهلاك منتجاتها وان نبني نظمنا الدستورية والسياسية والاقتصادية وفقا لمصالحها، فالعالم كله يجب ان يتحول الى صور اخرى للمركز المهيمن، وبطريقة ارادية منظمة يضمن بها المركز المهيمن عالميا سيطرته على الهوامش.

غير ان ما هو ارادي في قانون الاستحواذ العضوي يتحول تدريجيا الى غير ما اريد به وذلك تبعا لوتيرة التطور في المركز نفسه فالثورة التكنولوجية في المركز العالمي المهيمن اوجدت علاقات تبعية ازاء العالم الثالث تختلف نوعيا عن علاقات التبعية التجارية والصناعية الرأسمالية التقليدية.

ففي مرحلة الاستحواذ التقليدي الاوروبي على الاقتصاد وعلى الثقافة معا كان العالم الثالث يمارس الرفض واوروبا تمارس الاكراه، تماما كالعلاقات الطبقية القسرية داخل اوروبا نفسها بين فئاتها الاجتماعية المختلفة.

الثورة التكنولوجية اوجدت علاقات تبعية مختلفة إذ انها ترتبط بمصادر الطاقة، والطاقة البديلة داخل حدود المركز وخارجه فاعادت الثورة التكنولوجية صياغة العلاقات الدولية بحيث اصبح الهامش في منظور الكم المهمل الذي تفترسه المجاعات والاوبئة، وتنهار لديه حدود التبادل التجاري التقليدي نهائيا،

فاصبح العالم الثالث هو الذي يسعى الى المركز الصناعي العالمي المتقدم بما يعاكس ما كان من علاقات قسرية تفرض من قبل المركز، فالثورة التكنولوجية حولت قوة العمل الى داخل المركز الصناعي العالمي المتقدم واوجدت بدائل الحاصلات التقليدية بحيث اصبح الخيار واضحا امام شعوب العالم الثالث، إما دخول عصر التكنولوجيا أو الاضمحلال اذا لم اقل الموت. فحتى الشعوب ذات الثروات القابلة للانفاق فانها لن تحظى بهذه الميزة لفترة طويلة.

هنا سيتحول الاستحواذ العضوي الحضاري الى منطق التبعية الارادية الكامل، لا من قبل المركز فرضا وقسرا على الهامش ولكن من قبل الهامش نفسه، فقد انهارت في العالم الثالث كل انواع (المقاومة الذاتية) في شكل مجموعة عدم الانحياز أو المنظمات الاقليمية المتعددة القارات والمناطق، وانهارت خطط التنمية المركزية الذاتية، الخمسية منها والعشرية، وتضاعف عدد السكان بأكثر من معدلات نمو الدخل القومي، وفي الشرق الاوسط كرست اسرائيل نفسها كقطب مركزي في ادارة شؤون المنطقة، تزداد كل يوم علوا.

هذا الميل المتعاظم من قبل الهامش باتجاه المركز في عصر الثورة التكنولوجية ونمطها الاتباعي سيفرض نتائج خطيرة على مستوى الفكر والمناهج والسلوكيات، فالمركز العالمي لن يشغل نفسه الآن بحوار الحضارات واستكشاف الشرق، فالحضارات تأتي والشرق يأتي بالرغم من المقاومة الذاتية ولم يتبق منها سوى الجانب الثقافي والديني والحضاري، وقد فقدت هذه المقاومة الذاتية جانبها المؤسساتي الاقليمي والدولي، وبالذات بعد دخول مراكز العالم الصناعي المتقدم مرحلة العلاقات الدولية الجديدة والتي توازن بين سيطرة القطب الواحد وتعدد الاقطاب الصناعيين العالميين.

هنا تأتي مشكلة المحافظة على امة القرآن بالدرجة الاولى، ولا تتأتى هذه المحافظة عليها بالمنطق التراثي الماضوي فقط، إذ سيشهد العالم مرحلة اكثر

تعقيدا في الاستحواذ العضوي الحضاري مع ما يفرضه ذلك من منطق منهجي ومعرفي، كما ان العالم في مرحلة تداخله العضوي الحضاري سيظل يعيش الازمات التي تتطلب المنهجية المعرفية البديلة. وليس غيرها في القرآن.

عالمية القرآن ومنهجيته المعرفية البديلة

قد أعد الله ـ سبحانه وتعالى ـ القرآن ليواجه هذه الازمة في مرحلة دخول البشرية طورها العقلي الثالث، من بعد انحسار العقليتين الاحيائية والثنائية المتقابلة. فالحضارة العالمية في مرحلة الاستحواذ العضوي شبه الكامل على العالم ستفرض منطقها المنهجي المعرفي وستستهدف اول ما تستهدف الدين الاسلامي والقرآن نفسه بحكم موروث التغاير التاريخي بين العرب واوروبا ومن هنا تنبع ضرورة العمل ومنذ الآن في مجال أسلمة المعرفة وفي اطار الطور العقلي الثالث، اي طور المنهجية والمعرفية وبأفق عالمي.

الدفاع عن الايمان لم يعد مجديا ببرهانية وبيانية العقل الفطري ومقولاته الانتقائية ومفاهيمه المجزأة واسترجاع حجج الكلاميين، فالعقائد الدينية قد قاتلت كلها من قبل وبأشكال مختلفة وضمن بيئات دينية مختلفة وضمن أطر تاريخانية مختلفة، وقد كان النسق التاريخي المنتج لافكار المؤمنين والمنكرين واحدا،إذ ينطلق من مقولات العقل الفطري والملاحظة المباشرة للكون، ولذلك وضعت مبادئ المنطق القياسي والاستدلالي بقوة العقل سواء في إطار الفلسفات الاوروبية الايمانية أو فلسفات الشرق، إذ لم نعد نتوقف الآن حول خطرات العقل الفعال والنفس العاقلة والفيض.

ثم ان جهود العقائد الايمانية عبر التطور التاريخي للعقل البشري كانت تتجه الى حالة (الشرك) التي تعني صرف الايمان بالالوهية والربوبية الى غير وجهته الحقيقية، فاصل الايمان كان موجودا ولكنه صُرف الى الظواهر الطبيعية أو حتى

الى البشر، واتخذت بعض الاقوام حتى القرابين البشرية لترضى آلهتها، ونصبت لها الهياكل. فكان لابد من (تعديل وجهة الايمان) وصرفها نحو الاله الواحد الاحد وانطلاقا من مبادئ العقل الفطري (السليم) والقلب (السليم) الذي يأتي به الحكماء الى ربهم.

الوضع الآن يختلف تماما، فكل منطق لا يأخذ دلالته المنهجية المعرفية في تحديد العلاقة مع الغيب كبعد مؤثر في الوجود وحركته لا يؤخذ به. فاذا استثنينا الفلسفة المادية فانه حتى الفلسفات الوضعية الانتقائية بأشكالها المختلفة انما تطلب فهما منهجيا ومعرفيا لعلاقة الغيب بالواقع، إذ لم يعد محور اهتمامها منصبا على ان الله ـ سبحانه وتعالى ـ قد خلق الكون وان هناك آخرة يعاقب فيها من لم يلتزم بشريعته. فالخطاب العقلي قد اختلف الآن وتضخم شعور الانسان بحريته الذاتية وقواه الوجودية، واصبح يبحث عن اسرار الطاقة بأكثر مما يبحث في اخراج المولى له لبنا ما بين فرث ودم سائغا للشاربين، وبأكثر مما يبحث في العسل الذي يخرج من بطون النحل أو الثمرات الجاهزة، وبأكثر مما يبحث في الكون المسخر والذي لو قضى فيه بلايين السنين لما انتج باسرار الطاقة التي يكتشفها إلاّ على اصل خلق الهي قائم مسخر له في الاصل.

ولكن ليست هذه هي المشكلة في الخطاب العالمي المعاصر، وليست المشكلة ايضا في وجود ام عدم وجود (العنصر المفقود) في الطبيعة بحيث يحتاج الانسان الى ان يتدخل الله، وليست المشكلة كذلك في ان الله قد خلق الكون وأودعه قوة الحركة الذاتية بمنطق الدفعة الاولية ثم تركه ام لم يتركه للانسان.

ليست المشكلة في كل هذه الانواع من المساجلات ذات الطابع الكلامي، ان المشكلة كامنة في تفهم البعد الغيبي تفهما منهجيا ومعرفيا وبمعزل عن اخلاقيات العلاقة اللاهوتية مع الله والتي شوهت في تراث الفكر الديني البشري

الى درجة لم يعد يتقبلها حتى القلب السليم، وليس القصد فقط تلك التصورات الثنائية لله ـ سبحانه ـ والقائمة على التشبيه، وكذلك ليس القصد تلك التصورات الحلولية القائمة على وحدة الوجود، وانما التصورات اللاهوتية التي تستلب الانسان والطبيعة معا وتماثل العبودية لله بالعبودية البشرية ضاربة الامثال الخاطئة، والتي تفلسف للقربان بمنطق وثني، ولا تميز بين علاقة الله بالانسان وموروث آلهة الألمب.

مشاكل عديدة لا تحل إلاّ في اطار المنهجية المعرفية القرآني ونحن في مرحلة الاستحواذ العضوي الحضاري العالمي وآفاق الطور العقلي الثالث، فنحن امام معركة عالمية زاحفة ولم نتبصر منها سوى اشكالها الاولية الجنينية بحكم مراحل تطورنا، فالذين لا يبصرون خطورة ما نحن فيه واهمون في واقعية ما هم عليه، وهي معركة اكتسحت معظم المجتمعات المتدينة.وادوات المحاورات الفكرية لدينا لم تتضح بعد، لذلك يحبط المثقفون الذين يبدون امام الشرعية التقليدية لمجتمعاتهم وكأنهم يعيشون هموم حضارة اخرى، وافدة وغريبة، كذلك لا يفيد التقليديين ارتدادهم الى الخصوصية، خصوصا وان مناهج المعرفية المعاصرة المتولدة عن علوم الاجتماع تشرع في نقد التراث الثقافي للبشرية كلها، علما بانها لازالت تخلط بين مطلق الوحي القرآني وتاريخانية الفكر البشري الوضعي، وليس من وسيلة لضبط هذه الدراسات المعرفية إلاّ بابراز وتوضيح منهجية القرآن ومعرفيته المتعالية تاريخيا وعبر امتداد الزمان ومتغيرات المكان على اي حقبة كانت، في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، اي عالمية القرآن ومعرفيته المنهجية البديلة. فكيف اعد الله ـ سبحانه ـ لهذه الحقبة المعاصرة؟

العالمية من دوائر الخطاب الاصطفائي الى دوائر الخطاب العالمي

كان الخطاب الديني الالهي، ابتداء من آدم وانتهاء الى محمد، عليهما افضل الصلاة والسلام خطابا (حصريا) يقوم على (الاصطفاء)، ويتوجه الى دوائر بشرية معينة. ﴿إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم﴾.

فبدأ الخطاب الحصري الالهي الاصطفائي بآدم، ثم قوم نوح، ثم خلائف قوم نوح، ثم ابراهيم والى يعقوب والاسباط، ثم آل عمران من ذرية ابراهيم والى يحيى بن زكريا، ثم تحول الخطاب الى ذرية اسماعيل من ابراهيم انتهاء بمحمد خاتم النبيين، عليهم جميعا افضل الصلاة والسلام.

وبالامكان تحديد تسلسل هذا الاصطفاء على النحو التالي من بعد آيتي آل عمران (٣٣ ـ ٣٤) الشمولية، وذلك بالتسلسل في سورة (الاعراف ج٨).

اولا: دوائر الخطاب الاصطفائي الحصري:

﴿لقد ارسلنا نوحا الى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم، قال الملأ من قومه إنا لنراك في ضلال مبين، قال يا قوم ليس بي ضلالة ولكني رسول من رب العالمين، ابلغكم رسالات ربي وانصح لكم واعلم من الله ما لا تعلمون، أوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون، فكذبوه فانجيناه والذين معه في الفلك وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا إنهم كانوا قوما عمين، والى عاد اخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون، قال الملأ الذين كفروا من قومه إنا لنراك في سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين، قال ياقوم ليس بي سفاهة ولكني رسول من رب العالمين، ابلغكم رسالات ربي وانا لكم ناصح امين، اوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم واذكروا إذ

جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وزادكم في الخلق بصطة فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون، قالوا أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين، قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلونني في اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان فانتظروا اني معكم من المنتظرين، فانجيناه والذين معه برحمة منا وقطعنا دابر الذين كذبوا بآياتنا وما كانوا مؤمنين، والى ثمود أخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره قدجاءتكم بينة من ربكم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في ارض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب أليم، واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الارض تتخذون من سهولها قصورا وتنحتون الجبال بيوتا فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الارض مفسدين، قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم أتعلمون ان صالحا مرسل من ربه قالوا إنا بما أرسل به مؤمنون، قال الذين استكبروا إنا بالذي آمنتم به كافرون، فعقروا الناقة وعتوا عن أمر ربهم وقالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا ان كنت من المرسلين، فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين، فتولى عنهم وقال يا قوم لقد ابلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين، ولوطا إذ قال لقومه أتاتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين، انكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم مسرفون، وما كان جواب قومه الا ان قالوا اخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون، فأنجيناه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين، وامطرنا عليهم مطرا فانظر كيف كان عاقبة المجرمين، والى مدين اخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم فأوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها ذلكم خير لكم ان كنتم مؤمنين، ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدون عن سبيل الله من آمن به وتبغونها عوجا واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم وانظروا كيف كان عاقبة

المفسدين، وان كان طائفة منكم آمنوا بالذي ارسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين، قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا قال اولو كنا كارهين، قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملّتكم بعد إذ نجانا الله منها وما يكون لنا ان نعود فيها إلاّ ان يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علما على الله توكلنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين، وقال الملأ الذين كفروا من قومه لئن اتبعتم شعيبا انكم اذا لخاسرون، فاخذتهم الرجفة فاصبحوا في دارهم جاثمين، الذين كذبوا شعيبا كأن لم يغنوا فيها الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين، فتولى عنهم وقال يا قوم لقد ابلغتكم رسالات ربي ونصحت لكم فكيف آسى على قوم كافرين﴾.

فالاصطفاء والخطاب الالهي الحصري في هذه الآيات قد بدأ بقوم نوح (الآية ٥٩)، ثم خلائف قوم نوح من عاد (الآية ٦٥)، ثم خلائف قوم عاد من ثمود (الآية ٧٣)، ثم قوم لوط وهم خلائف قوم ثمود (الآية ٨٠)، وكذلك قوم مدين (الآية ٨٥).

وتربط الآيات في سورة (هود ج ١٢) بداية من الآية (٢٥) والى الآية (١٠٠) هذا التسلسل الاصطفائي الذي ابتدأ بنوح في الآية (٢٥)، ثم عاد في الآية (٥٠)، ثم ثمود في الآية (٦١) ثم ابراهيم في الآية (٦٩)، ثم قوم لوط في الآية (٧٧)، ثم قوم مدين في الآية (٨٤)، ثم موسى في الآية (٩٦)، فتفصل الآيات في سورة هود ما جاء مجملا في سورة الاعراف وما جاء مختصرا وموجزا في سورة آل عمران.

فكل الرسل الذين أتى على ذكرهم القرآن من قبل محمد، وكذلك كل الرسالات انما توجهت بخطاب الهي حصري اصطفائي يتسلسل من آدم والى نوح والى خلائف قوم نوح، ما ذكر منهم وما لم يذكر،وتستمر الى ابراهيم

وذريته من ظهر اسحاق واسماعيل. وهذا ما يتضح ذكره ايضا في سورة الانعام (ج٧ والآيات من ٨٣ الى ٩٠).

﴿وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ان ربك حكيم عليم، ووهبنا له اسحق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وايوب ويوسف وموسى وهارون وكذلك نجزي المحسنين، وزكريا ويحيى وعيسى والياس كل من الصالحين، واسماعيل واليسع ويونس ولوطا وكلا فضلنا على العالمين، ومن آبائهم وذرياتهم واخوانهم واجتبيناهم وهديناهم الى صراط مستقيم، ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون، آولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين، اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قل لا اسألكم عليه أجرا ان هو إلاّ ذكرى للعالمين﴾.

وقد اوضح القرآن الكريم في كثير من سوره وآياته هذا التسلسل الاصطفائي للدين. ففي سورة البقرة (ج١ والآيات من ١٢٤ الى ١٤١) نجد الاشارة الى المدار الابراهيمي (الاول) الذي يشمل ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط ويختم هذا المدار بالآية ﴿تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون﴾ ـ (الآية ١٣٤). ثم المدار الابراهيمي الثاني حيث الانقسام بين اليهودية والنصرانية ﴿وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾ ـ (الآية ١٣٥). ويختم هذا المدار الابراهيمي الثاني باستعادة الآية ﴿تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون﴾ ـ (الآية ١٤١).

ثم يتجه الخطاب الالهي بعدها الى الأمة الوسط المتسعة للناس اجمعين والمنطلقة من الارض (المحرمة) في مكة، حيث قبلة البشرية كلها: ﴿وكذلك

جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾، وتكتمل الآية بنسخ قبلة الارض المقدسة التي شهدت من قبل ذلك الاصطفاء والخطاب الالهي الحصري: ﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلاّ لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وان كانت لكبيرة إلاّ على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع ايمانكم ان الله بالناس لرؤوف رحيم﴾ ـ (الآية ١٤٣).

بمحمد ـ عليه افضل الصلاة والسلام ـ ختم الخطاب الالهي الحصري الاصطفائي واطلق الخطاب الالهي العالمي للبشرية جمعاء: ﴿قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الذي له ملك السماوات والارض لا اله الا هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون﴾ ـ (الاعراف، الآية ١٥٨).

ان ختام النبوة ليس مجرد توقيت زماني فحسب، وان كان لهذا التوقيت تقديراته الالهية، فختامها يرتبط ايضا بتقدير موضوعي حيث ينتهي لديها الخطاب الحصري الاصطفائي لينطلق الخطاب العالمي، وهو خطاب يرتبط وينطلق من الارض (المحرمة) في مكة وليس الارض المقدسة، ويرتبط بالقرآن المحفوظ الذكر، وهذا ما اجملته هذه الآيات ﴿انما أمرت ان اعبد رب هذه البلدة الذي حرمها وله كل شيء وامرت ان اكون من المسلمين، وان اتلوا القرآن فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل انما انا من المنذرين، وقل الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها وما ربك بغافل عما تعملون﴾ ـ (النمل ج ٢٠، الآيات ٩١ الى ٩٣).

ثانيا: دوائر الخطاب العالمي:

خلافا للخطاب الاصطفائي والممتد رأسيا من آدم والى خاتم النبيين، يتخذ الخطاب العالمي امتدادا أفقيا إذ يبدأ بالتخصيص العربي كنهاية للاصطفاء

وافتتاح للعالمية بذات الوقت، فمحمد عليه أفضل الصلاة والسلام من نسل اسماعيل وكذلك (قومه) اي ممن تشمله آيات الاصطفاء السابق ذكرها، وبهم تفتتح عالمية الرسالة بذات الوقت، ولهذا توجه القرآن بالمسؤولية عنهاالى العرب تحديدا ﴿وانه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون﴾. (الزخرف ج ٢٥ الآية ٤٤).

ثم يمتد الخطاب الالهي العالمي (افقيا) الى الاميين العرب، والاميين من غير العرب: ﴿هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين، وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم﴾ ـ (الجمعة، الآية ٢ ـ ٣).

الاميون هم غير الكتابيين وليس غير الكاتبين ويرجع في تدقيق هذا المعنى الى الفقرة الاولى من مدخل دلالات استخدام المصطلحات الملحق بنهاية الكتاب. فالدائرة الامية قد اتسعت للعرب الذين يسألهم الله خاصة عن الذكر ثم اتسعت للشعوب الامية غير الكتابية ما بين المحيطين الاطلسي غربا والهادي شرقا وفي الوسط من العالم (راجع المخططين رقم ١ و٢ في نهاية البحث).

لم تشمل الفترة الامية استيعاب الكتابيين من النصارى واليهود وقد قضى الله ذلك بما اشرنا اليه من آيات، بل ان المسيحية قد انتشرت عالميا من بعد الاستحواذ الحضاري الاستعماري التقليدي لتستوعب جزءا من الشعوب الامية التي لم يستوعبها الاسلام في مختلف القارات، وبالذات آسيا وافريقيا والامريكتين. اما اليهودية فقد عادت للتمركز من جديد في الارض المقدسة وهذه اوضاع كشفت عنها سورة الجمعة، كما كشفت سورة الاسراء عن العودة الاسرائيلية والعلو اليهودي الذي يسبق الهزيمة النهائية وكذلك مقدمة سورة الحشر.

ثم اطلق الله العالمية من بعد هذا التدرج بآيات الظهور الكلي للدين الاسلامي على الدين كله وذلك في سورة التوبة والفتح والصف، وقد ربط هذا الاظهار الكلي بخلفيات المحاورة مع اليهود والنصارى من اهل الكتاب ومن بعد رفض الشرك رفضا نهائيا.

ففي سورة (التوبة ج ١٠) يحدد الله صفة المشركين (الآية ٢٨) ثم صفة المرتدين من اهل الكتاب الذين لا يؤمنون بالله (الآية ٢٩)، ثم يشير الى انحرافات اليهود والنصارى (الآيات ٣٠ و٣١) ثم يؤكد على ظهور الدين مطلقا على المشركين والكتابيين:

﴿يا ايها الذين آمنوا انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله ان شاء ان الله عليم حكيم، قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بافواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله انى يؤفكون، اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما امروا إلاّ ليعبدوا الها واحدا لا اله إلاّ هو سبحانه عما يشركون، يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم ويأبى الله إلاّ ان يتم نوره ولو كره الكافرون، هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾.

فهنا حتمية ظهور ديني على المشركين وعلى المرتدين عن دينهم من اهل الكتاب، وعلى الكتابيين من اليهود والنصارى، ولم يتم ذلك في النطاق التاريخي للمرحلة الامية التي حددت خصائصها سورة الجمعة، واوقفتها على الاميين العرب الذين بعث الله فيهم الرسول عليه الصلاة والسلام والآخرين من الاميين (غير الكتابيين) الذين لم يكونوا قد لحقوا **﴿ولما يلحقوا﴾** بهم ايذانا بالتحاقهم

وقد لحقوا بعد قرن من عروج الرسول الاخير.

وفي سورة (الصف ج ٢٨) تسترجع الآية (٥) خطاب موسى الى بني اسرائيل، كما تسترجع الآية (٦) خطاب عيسى بن مريم الى بني اسرائيل والبشارة باحمد حيث يتم الربط بين مرحلة الخطاب الاصطفائي الحصري والخطاب العالمي ثم اطلاق هذه العالمية في الظهور الكلي للدين:

﴿وإذ قال موسى لقومه يا قوم لم تؤذونني وقد تعلمون اني رسول الله اليكم فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين، وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين، ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى الى الاسلام والله لا يهدي القوم الظالمين، يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون، هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾.

اما في سورة (الفتح ج ٢٦) فقد حصر الله الخطاب في المشركين ثم بشر عالميا بما هو اكثر من النصر عليهم:

﴿وهو الذي كف ايديهم عنكم وايديكم عنهم ببطن مكة من بعد ان اظفركم عليهم وكان الله بما تعملون بصيرا، هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدي معكوفا ان يبلغ محله ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم ان تطؤهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم ليدخل الله في رحمته من يشاء لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا أليما، إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية فانزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وألزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها وكان الله بكل شيء عليما، لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين

رؤوسكم ومقصرين لا تخافون فعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحا قريبا، هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدا﴾.

خصائص العالمية ومنهجية الخطاب

لماذا اتخذ الله ـ سبحانه وتعالى ـ هذا الخطاب (المتدرج) من المسؤولية العربية الامية ﴿وانه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون﴾ والى الاتساع الامي لكل الشعوب غير الكتابية ﴿وآخرين منهم لما يلحقوا بهم﴾ ثم الظهور الكلي للدين على الدين كله في العالم ؟

ولماذا كان الخطاب الالهي من قبل عالمية الدين وقفا حصريا على ﴿ذرية بعضها من بعض﴾ متسلسلة من آدم وقوم نوح وما تفرع وصولا الى النهايات لدى يحيى بن زكريا من فرع آل عمران والى محمد ـ عليهم جميعا الصلاة والسلام ـ من فرع اسماعيل؟

ولماذا ارتبطت كافة النبوات السابقة بالارض المقدسة في حين ارتبطت النبوة الخاتمة وحدها بالارض المحرمة؟ فما هي الخصائص الرابطة بين القرآن الخاتم لكل الذكر، والمبين في كل الذكر، والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بالارض الحرام، في حين حرفت كل الكتب المتنزلة في الارض المقدسة؟

لماذا جمعت الارض المحرمة دون غيرها ختام النبوة وختام الكتب والخطاب العالمي؟ لماذا شهدت نهاية الاصطفاء الرأسي وبداية العالمية المتسعة افقيا للبشر كافة؟

وما هي خصائص هذا الخطاب العالمي المتسع لكل البشرية على اختلاف ثقافاتهم وحضاراتها وعلى تباين انساقها الفكرية وتجاربها العقلية؟ هل هو ذات

الخطاب الحصري الاصطفاني الرأسي السابق ام يحمل خصائص جديدة للبشرية جمعاء؟

هذه الاسئلة لا يمكن الاجابة عنها بوضوح إلاّ من بعد بسط المنهجية القرآنية الكونية وهذه اجوبة تشكل مفاتيح اساسية لقضايا بالغة الخطورة ادنى ما فيها اعادة فهم اصول الاحكام لا بمجرد القياس والاستدلال والاستقراء والرأي والاستصحاب والتحسين والمصالح ولكن برد الاحكام الى المنهج المؤطر للشرعة. ومن هنا تأتي خطورة المنهجية.

قد جعل الله آياته في الظهور الكلي للدين، سواء في التوبة أو الفتح أو الصف حاملة (المضمون) دون المسمى بالنسبة للاسلام. والدين عند الله الاسلام. وهكذا قال الحق سبحانه وتعالى: ﴿ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾(آل عمران، الآية ٨٥).

الاتجاه الى (المضمون) يحقق عدة اغراض في آن واحد، وان ظهر منها غرضان:

اولا: ان المخاطبة بالمضمون فيها تجاوز لعصبيات التدافع الديني الذي يقف عند خصوصية الارث التاريخي الذاتي والانتماء الشكلي بحيث تنعدم لغة الحوار بين معتنقي الاديان المختلفة. فاشارات الله ـ سبحانه ـ الى مرحلة الظهور الكلي للدين لم تكن مرتبطة بضرورات العصبية للدين اسما ولفظا لما تطلبت المرحلة الامية الجهادية ذلك. فالخطاب موجه الى مرحلة عالمية تالية نعيش ارهاصاتها الآن وبعد مضي اربعة عشر قرنا قمريا من عالمية الاميين. وهي مرحلة تحول فيها الاسلام الى خصوصيات وعصبيات المدافعة كما تحولت سائر الاديان الى هذا المنحى، بل وتفرعت الى طوائف يقاتل بعضها بعضا باسم الهوية الدينية الطائفية ومن ذات الدين فكيف بعلاقة هذا الدين ـ من ناحية المسمى ـ بسائر الديانات الرئيسية الاخرى ؟ لذلك لا نجد في كل آيات الظهور الكلي للدين اشارة الى

المسمى مع علمنا اليقيني ان المسمى هو الاسلام.

ثانيا: ان المخاطبة بالمضمون تتجه دوما الى المنهج (الهدى ودين الحق) الذي يستخلص من القرآن كمادة لمحاورة العالم. وقد استخدم الله ـ سبحانه ـ المضمون في اطار الظهور العالمي للاسلام، وبما اننا نقدر ان هذه المخاطبة بالمضمون تأتي بعد اربعة عشر قرنا من عالمية الاميين وضمن مرحلة انتقال البشرية الى الطور العقلي الثالث الآخذ بالمنهجية والمعرفية فهمنا لماذا اقتصر الله ـ سبحانه ـ على المضمون دون المسمى. فالهدى ودين الحق يعنيان المنهجية المعرفية القرآنية المقابلة لتطور العقل البشري في مرحلة الظهور العالمي للدين. وهذا هو نوع الخطاب الذي يشير الله ـ سبحانه ـ به علينا.

قد يرى بعض الناس ان محاورة الاديان الكتابية الاخرى يمكن ان تبنى على قادة (الابراهيمية المشتركة)، فابراهيم فوق كونه (ابو الانبياء) فهو من أمرنا الله باتباع ملته: **﴿قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾** ـ (آل عمران ج ٤، الآية ٩٥). بل جعلنا الله اولى الناس باتباع ابراهيم **﴿ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين، ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين﴾** ـ (آل عمران، الآية ٦٧ ـ ٦٨).

غير ان الابراهيمية وان كانت تشكل ارثا مشتركا على المستوى التاريخي والانشائي للديانات السماوية إلأ انها لا تشكل ارثا (توحيديا) مشتركا، ففي الوقت الذي لم يفترق فيه موسى وعيسى عن هذا الارث الابراهيمي التوحيدي افترق كثير ممن اتبعهما، فلا يمكن ان تكون الابراهيمية اساسا للحوار بمعزل عن الاسترجاع القرآني لهذه الابراهيمية. فالقرآن (المصدق) لكل الكتب وكل الرسل، قد استرجع خصائص هذه النبوات ومفاهيم هذه الكتب استرجاعا ردها به الى اصولها التوحيدية ولذلك حفظ الله ذكر من قبلنا في القرآن المتنزل في

الارض المحرمة وهو حفظ من بعد استرجاع، وليس مطلق حفظ نصي وحرفي للكتب المقدسة المتنزلة في الارض المقدسة والتي تم تحريف اصولها وحرفت فيها العقائد وقصص الانبياء وحتى موضوعات الخلق والتكوين. فالابراهيمية خاضعة في تفهم ابعادها للمرجعية القرآنية وليست اساسا قائما بذاته، وبنفس الكيفية نتفهم اليهودية والمسيحية من خلال القرآن وليس من خلال التحريف، فتصديق القرآن للكتب والنبوات لا يتم بمعزل عن الكيفية الاسترجاعية التوحيدية التي ضبط بها القرآن المفاهيم والمقولات وليس تصديقا عفويا، وكم ستتكشف مخازي النقل العفوي عن الموروثات التوراتية حين نتعامل بمنهجية ومعرفية مع الاسترجاع القرآني لموروث البشرية الروحي.

اذن تنطلق آيات الظهور الكلي للهدى ودين الحق لتكريس المنهج المعرفي في اطار العالمية الشاملة، فاستجابتنا لهذه المنهجية المعرفية هي استجابة قرآنية وما أسلمة المعرفة إلأ من اهدافها الاولية التي ترتبط بالغايات، فلكل هدف غاية، خصوصا ونحن ندخل مرحلة الاستحواذ الحضاري العضوي العالمي تحت ضغط مناهج معرفة مغيرة وفي مرحلة الطور الثالث من تطور العقل البشري. فكيف نبدأ بالتعامل المنهجي المعرفي مع القرآن الكريم ؟

مخطط الاصطفاء الرأسي

ثم الانتقال الى العالمية

آدم

قوم نوح

قوم عاد

قوم ثمود

قوم مدين

شعوب متعددة من قوم نوح

إبراهيم

شعوب متعددة من قوم نوح

اسماعيل

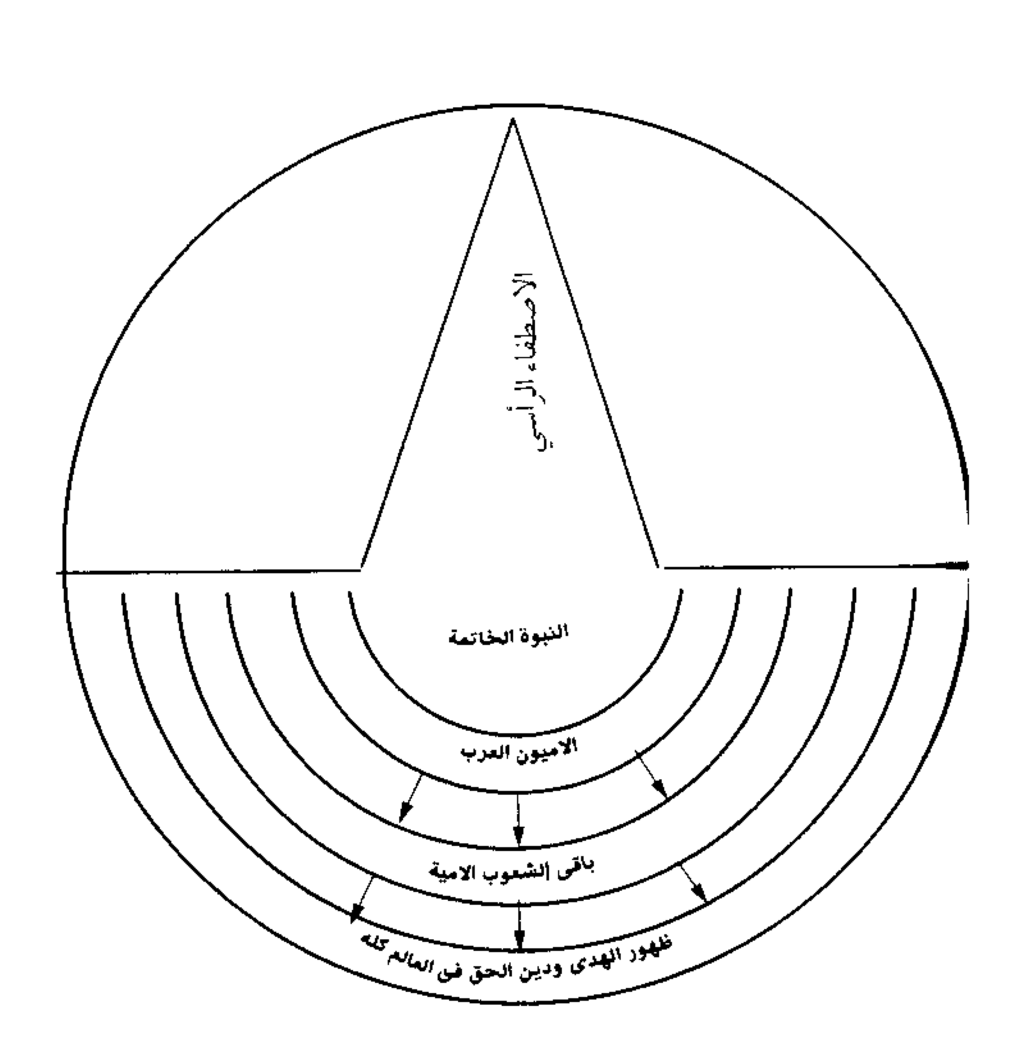
اسحاق ويعقوب والاسباط

موسى وآل عمران

زكريا ويحيى وانتهاء النبوة

في بني اسرائيل ثم المسيح

محمد خاتم النبيين وعالمية الدين للناس كافة وانتهاء مرحلة الاصطفاء والخطاب الحصري



مخطط الخطاب العالمي متدرج من الاميين العرب والى كافة الشعوب الامية والى ظهور الهدى ودين الحق على الدين كله

الهوامش

(١) تزخر الكتابات الاسلامية ومنذ بداية ظهور تيارات الاصلاح الديني منذ منتصف القرن التاسع عشر تقريبا بالعديد من المقارنات التوفيقية بين النظم الاسلامية. والنظم الغربية (الاشتراكيه ـ العدالة الاجتماعية) (الديمقراطية ـ الشورى) كما تتعدد المقارنات بين نهج الاسلام ونهج الرأسمالية والاشتراكية. غير ان هذه المحاولات قد تعرضت الى نقد بعض التيارات الاسلامية التي رأت فيها (عصرنة مفتعلة للدين) ونقد بعض المفكرين الذين رأوا فيها (مغالطات فكرية). ففي مجال نقده لمقاربات خير الدين التونسي يورد الدكتور كمال عبد اللطيف التالي:

«يدافع خير الدين عن الاصلاح السياسي في صورته الليبرالية، انه يدافع عن ضرورة الاستفادة من الغرب، ضرورة اقتباس ما يشكل اساس قوة الغرب، وعند محاولته اقناعنا بذلك يلجأ الى اظهار عدم تناقض المفاهيم السياسية الليبرالية مع بعض المفاهيم التي تبلورت في اطار الاحكام السلطانية، وتمت صياغتها ضمن ابواب السياسة الشرعية،انه لا ينتبه الى ان المماثلة التي يقيمها بين مفاهيم السياسة الشرعية ومفاهيم السياسة العقلية تؤدي الى تكسير كلا المنظومتين المرجعيتين، انها تكسر الاسلام والغرب معا.

ان غياب الوعي النقدي اثناء عملية الترجمة والتأويل يسمح لنا بوصف ممارسة خير الدين النظرية بالخيانة، ولا نقصد بالخيانة النص الاصلي، النص السياسي الليبرالي، بل خيانة منطوق ومضمر المفهوم الاسلامي ايضا.

من الامثلة التي توضح هذه المماثلات التي نغشاها بالمستحيلة، نعثر في النص المدروس على النماذج الآتية :

.الشورى مقابل الحكم النيابي (الديمقراطي).

.اهل الحل والعقد مقابل النواب.

.التمدن مقابل التقدم.

لا ينتبه خير الدين الى التحويل والتبديل الذي يطرأ على المفهوم عندما يترجمه بحسب مفاهيم تنتمي الى مجال معرفي مخالف للمجال الذي انتجه ثم تبلور في سياقه، ان رغبته الظرفية في تجاوز الاستبداد تدفعه الى الدفاع عن نظام الحكم النيابي الدستوري، لكن هذا الدفاع يستعيد لغة عتيقة، ومفاهيم لا تملك نفس الدلالة التي تملكها مفاهيم السياسة الليبرالية.انه لم ينتبه مثلا الى الفرق بين المسألة الديمقراطية كما تبلورت في الخطاب السياسي الغربي، والممارسة السياسية الليبرالية، ومسألة تقييد سلطة الحكم كما مورست في بعض مراحل الحكم الاسلامي. ثم كيف يمكن الدفاع عن الديمقراطية بدون الدفاع عن العلمنة أي الدفاع عن مبدأ حرية المواطن العاقل داخل حدود المجتمع المدني؟

لقد لاحظنا ان المماثلة في النص عبارة عن تصالح بين مفاهيم تتعذر كل امكانيات انجاز اي وفاق أو توافق فيما بينها، وذلك نظرا للاولويات التي تضم المنظومتين، نقصد بذلك المنظومة النظرية الشرعية (الاسلام) والمنظومة النظرية العقلية، (الفكر السياسي الليبرالي الغربي).

إذن من المعروف اليوم ان مفاهيم السياسة الشرعية تتضمن منطلقات ذات طبيعة دينية خالصة، منطلقات تعترف للنص الديني بالقداسة والمطلقية، وينتج عن هذا بالضرورة تصور محدد للكون والمجتمع والفرد، تصور ذو طبيعة لاهوتية،حيث يشكل الكون دائرتين، دائرة الدنيا ودائرة الآخرة، ويشكل المجتمع مثله في ذلك مثل الكون لتمظهر ارادة الله، ويتحول الاختيار الفردي الى مجرد كسب، لتنتفي السببية العقلانية وتحل محلها سببية لا تغفل الرعاية الالهية للكون والبشر وتنشأ مفاهيم السياسة الشرعية ضمن افق هذه الميتافيزيقيا المعترفة بصورة أو باخرى وفي نهاية التحليل بدونية الانسان ودونية العقل والحرية.

اما مفاهيم الخطاب السياسي الليبرالي فقد تأسست اثناء تجاوزها لنظريات السلطة الوسطوية القائمة على مبادئ الحق الالهي، وبلورت مفهوم الفرد والملكية والتعاقد والدولة والحق الطبيعي والقانون والدستور. وقد تم كل ذلك في اطار فلسفي نقدي، واكبته حركة تاريخية اجتماعية دينامية، وتضمن هذا في النهاية تصورا جديدا للكون والمجتمع والانسان، تصورا يسلم بنسبية المعرفة، وتولدها التاريخي كما يسلم باولوية التعاقد في نظرية الدولة، ومغامرة الانسان الحر العاقل في التاريخ وفي الوجود.

لا يعير خير الدين التونسي في النص الذي نحن بصدد قراءته ادنى اهتمام للاسس النظرية للكتابة السياسية، ولهذا فانه يحيل الى القرافي وابن قيم الجوزي والماوردي في الوقت الذي يحيل فيه الى مفاهيم الحرية، الحرية الشخصية والحرية السياسية، ومفاهيم التقدم والازدهار المادي.

انه لا يميز مثلا عند مماثلته لمفهوم التمدن بالتقدم،ان مفهوم الاول يتضمن فلسفة تاريخية تنتمي الى المنظومة الخلدونية، وهي منظومة تختلف عن فلسفة الانوار التي صاغت مفهوم التقدم.

لا شك ان وراء هذا الخلط، ووراء هذه المماثلة المستحيلة عوامل متعددة يمكن ان نحدد منها مسألة التوجه الاصلاحي في الكتابة السياسية كما وضح ذلك ألبرت حوراني عندما قال : «كانت القضية التي شغلت الطهطاوي وخير الدين وان عبر كل منهما بشكل مختلف تدور حول هذا السؤال: كيف يمكن للمسلمين ان يصبحوا جزءا من العالم الحديث دون ان يتخلوا عن دينهم ؟».

راجع : د. كمال عبد اللطيف ـ الانتلجنسيا في المغرب العربي، دار الحداثة، بيروت، ط ١، ١٩٨٤، الكتابة السياسية عند خير الدين التونسي، ص ٩٣ ـ ٩٦. وينسحب نقد د. كمال عبداللطيف لخير الدين التونسي على كثير من كتابات المقاربة الاخرى التي لا تنطلق من فهم مسبق لاختلاف

المنظومتين المرجعيتين الاوروبية والاسلامية.

(٢) يتجه فكر (المقارنات) الى عكس مؤدى فكر (المقاربات) إذ يعمد للتفاضل بين موروث الحضارة العربية الاسلامية والغرب واعادة التذكير بالعصر النبوي والراشدي ومبادئ الاسلام الاجتماعية والاقتصادية، ولهذا تتعدد الكتابات عن (المرأة في الاسلام والمرأة في الغرب)، والاخلاق الاسلامية غير الاباحية واخلاق الغرب الاباحية، فالغرب هنا موصوم بكل خطيئة إلاّ تفوقه العلمي المادي، فمنطق المقارنات يتجه الى (القطيعة) وليس بالضرورة ان يكون فهمه لمعاني الاقتصاد اللاربوي والمعنى الاجتماعي للحرية في الاسلام ووضع المرأة وغير ذلك فهما اسلاميا قطعيا، فالمبتغى بالنسبة لفكر المقارنات هو احداث القطيعة نفسها لسد الباب امام الفكر الزاحف.

(٣) نشير بمحاولات الاحتواء الشكلي للزاحف الغربي بمنطق سلبي ودفاعي الى ذلك النوع من الكتابات التي تتبنى مفهوم (أسلمة) المعرفة بايجاد صلة بين القوانين العلمية وآيات قرآنية ، فكل ما يكتشفه العلم توجد له آيات تقابله، وهذه أسلمة تعسفية، فيها مغالطة للقرآن بقدر ما فيها من مغالطة للعلم ولو اريد بذلك اثبات الاعجاز العلمي في القرآن. فالقرآن كتاب كوني معادل للوجود وحركته فهو (مهيمن) على العلم وليس كتابا مدرسيا في الاهلة وتكون الجنين في رحم امه، فهذه علوم تؤتى من ابوابها، كالبيوت تماما لا تؤتى من ظهورها. وكذلك نشير الى الأسلمة المفتعلة التي تركب مبادئ اخلاقية عامة على سطح العلم كدلالات عناية الله بالخلق دون ان تستمد مقولات هذه العناية بشكل معرفي ومنهجي ضمن قوانين العلم نفسها، فالغائية الالهية من الخلق بالحق لا تفهم ـ حين أسلمة المعرفة علميا ـ عبر مبادئ العقل الخالص فقط ولكنها تفهم من خلال منطق التشيؤ الكوني من صيرورة الحركة نفسها. ولأن منطق الدفاع السلبي لم يستطع تأكيد نفسه حتى دينيا وجد من داخل المسلمين من يهاجم

أسلمة المعرفة. وكذلك من خارج التدين.

(٤) في نقده لكتابات (أسلمة المعرفة) يقول دكتور محمد حافظ دياب :« محاولات (ضد) سوسيولوجية استهدفت (أسلمة) علم الاجتماع بواسطة وضع تصور له من منظور قرآني اسلامي، بدلا من الافادة من اطره النظرية والمنهجية في دراسة الخطاب الاسلامي، فقدمت ترسيمات (نيئة) حول حركة تفاعل الانسان وتكيفه بالوحي وحول سبق القرآن لعلم الاجتماع في الوصول الى مناهج علمية، أو حول تشكل نسق قيمي اجتماعي اسلامي عبر (مفاهيم) مثل السمع والبصر والفؤاد.. وكلها تندرج في مجرى ايقاف النظريات (الوافدة) عند حدها. ونتلمحها في كتابات علي وافي، ومصطفى حسن، ورشدي فكار، ولبيب السعيد وابراهيم الفيومي ومحمد مبارك وعبد الله المصلح، وزكي اسماعيل وعلي جلبي ونبيل السمالوطي وهاني نصري مضافا اليهم عدد من السوسيولوجيين الباكستانيين، يقف بشارات علي ALI.B على رأسهم. د.محمد حافظ دياب ـ المشروع الناصري والخطاب القطبي (سيد قطب ـ دراسة حالة)، الانتليجنسيا العربية، مصدر سابق، ص ٤٥٧ ـ ٤٦٠.

(٥) بمعنى عدم قدرة البدايات التجديدية لدى محمد عبده وعلي عبد الرازق على التواصل، وكذلك ضمور المحاولات التجديدية الاولى لدى رفاعة رافع الطهطاوي. وتراجع هنا دراسات البرت حوراني حول (الفكر العربي في عصر النهضة) ـ (دار النهار للنشر ـ ١٩٧٧) ودراسات الدكتور علي المحافظة (الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٧٥) وكذلك الدكتور عبد الله العروي (الايديولوجية العربية المعاصرة ـ دار الحقيقة ـ بيروت ـ ١٩٧٠) والدراسة الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الاسلامي ـ دكتور فادي اسماعيل (الخطاب العربي المعاصر ـ قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة ـ ١٩٧٨ ـ ١٩٨٧) وكذلك كتابات دكتور طه جابر

العلواني ـ رئيس المعهد العالمي للفكر الاسلامي (الازمة الفكرية المعاصرة، سنة ١٩٨٩) وعرضه النقدي لقضايا العلاقة مع الغرب) وكتابه (اصلاح الفكر الاسلامي بين القدرات والعقبات ـ ١٩٩١م) وتتعدد الدراسات في هذا المجال.

(٦) حين دعا رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) الى الاخذ بالعلوم الحديثة في مؤسسة التعليم التقليدي كالازهر واسماها بالمعارف البشرية المدنية والعلوم الحكيمة العلمية كان قد بدأ بالفعل ثورة التجديد. ولكن الطهطاوي وقتها لم يكن ليتبين له حجم المارد الذي سيطلقه في الشرق، فقد نظر الطهطاوي لتلك العلوم في الاطار الاغلب لوظيفتها التقنية المجردة وليس لما تتضمنه من نهج. ولا نعني بهذا القول انتقاصا من قدر الطهطاوي حين نأخذ من قوله ما يفيد بأن النقل من اوروبا الى العرب هو كما النقل السابق من العرب لاوروبا. وان هذه العلوم الحكيمة العلمية التي يظهر الآن انها اجنبية هي علوم اسلامية نقلها الاجانب الى لغاتهم من الكتب العربية ولم تزل كتبها الى الآن في خزائن ملوك الاسلام كالذخيرة.

في وقتها كان للطهطاوي ان ينظر للمعارف العلمية الغربية على ذلك النحو بالرغم من ان الطهطاوي نفسه قد تفاعل الى درجة التقمص الكامل لروح المنهج العقلاني الليبرالي الكامن داخل المعلومة العلمية التي يريد نقلها. فالطهطاوي لم يكن ناقلا مترجما بقدر ما كان محركا للواقع التقليدي باتجاه العقلانية الليبرالية من خلال ما يترجم. ولكنها عقلانية مقيدة الى التزام ايديولوجي بروح دينية متسامية،وهذا ما حكم موقفه تجاه الفلسفة الاوروبية بشكل عام : «غير ان لهم ـ الاوروبيون ـ في العلوم الحكيمة حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية ويقيمون على ذلك أدلة يعسر على الانسان ردها ان كتب الفلسفة بأسرها محشوة بكثير من هذه البدع. ويوجه الطهطاوي نقدا عنيفا لهذه الحشوات الضلالية ولكن من خلال نقده للاشتراكية الفرنسية وآراء سان سيمون حيث ربط بين سان

سيمون وافكار مزدك والقرامطة: «فكل زمان عرضة لخروج ارباب الضلالات من شياطين الانس على اختلاف الجنس، ولم يتبع سنسمون سان سيمون جمهور كثير من الفرنساوية، ولم ينل في هذه الخرجة السخيفة من مزدك ولا نصيفة.

راجع : الدكتور محمد عمارة (رفاعة الطهطاوي، رائد التنوير في العصر الحديث، بيروت،دار الوحدة، الصفحات ١٨٣ و١٨٧ وص٣٣) وكذلك دكتور محمد عمارة (الطهطاوي، الاعمال الكاملة، ج ١، ص ١١٤ و١١٥).

(٧) في منتصف هذا القرن، في عام ١٩٥٤ انعقد في زيوريخ المؤتمر العالمي الثاني لفلسفة العلوم، حيث وقف (ف ـ غونسيت) رئيس المؤتمر ليعرض (النظام الفكري) للعالم من وجهة نظر الحضارة الاوروبية التي ازاحت جانبا الدين والتراث اللاهوتي ولكن دون تبني الالحاد الذي يعني عمليا (النظر الى حركة المادة وفق قوانينها الذاتية) دون اضافة عامل (غيبي ـ خارجي). لم تكن مشكلة المؤتمر في البحث في العلوم التطبيقية والمختبرية ولكن علاقة النظام الكوني بالارادة الالهية وبكل ما هو خارج نطاق الحركة المادية من زاوية التأثير او عدم التأثير عليها، وبقول يقارب عقولنا يمكن تلخيص مناقشات المؤتمر بالتساؤل حول الناحية العملية في (ان شاء الله).

في المقابل وقف البروفسور خ. فاتاليف متمنطقا بالجدلية المادية مؤكدا على ان مهمة فلسفة العلوم انما تكمن في تعميم المبادئ العلمية على النظام الكوني وليس فقط استخدام الاساليب التطبيقية للاستقصاء العلمي. ففاتاليف يصر على تعميم المبادئ العلمية لصياغة المنهج العلمي الذي يجعل كل شي (داخل) الكون.

لتلك المناقشات منعكساتها على علم الاخلاق والقانون والبناء الدستوري والحياة الاجتماعية وكل متعلقات الانسان، فاما ان يفهم الانسان النظام الكوني

فهما ثانيا في حدود العلاقة بينه وبين الطبيعة فقط مستثنيا (الغيب) وإما ان يعود الى الفكرة الحضارية المركزية حول الغيب. وفي هذه الحالة يتوجب على العلماء اثبات (الحضور الغيبي في الحركة المادية) وبشكل تطبيقي ومختبري لا الاكتفاء بالقول ان الله ـ سبحانه ـ قد خلق فقط، فمفهوم الالوهية يتخذ منحى جديدا في التعرف عليه وكذلك (مفهوم العلاقة مع الله).

كان موقف العلماء العدميين (غير الماديين وغير الملحدين) محزنا للغاية، فالتفاحة تسقط بجبرية الجاذبية النيوتونية ووفقا لقانون طبيعي، وبالتالي فان منطق الحاجة الطبيعية المباشر هو الذي يتحكم في الاخلاق الانسانية كما تتحكم الجاذبية في سقوط التفاحة. انه منطق ضيق جدا إذ يختصر الانسان الى مستوى الاشياء الطبيعية ويختصر البناء الكوني من تكوينه الغائي ـ غير العبثي ـ كبيت للانسان، الى مفهوم تتجه فيه الحركة بلا غاية.

ثغرات المنهج المادي للنظام الكوني الذي طالب به فاتاليف كثيرة جدا وكبيرة كذلك ولم تكن مشكلة العلماء الوضعيين من العدميين غير الملحدين هي (اثبات وجود الله) وانما كمنت مشكلتهم في (معرفة العلاقة بالله) ضمن النظام الكوني ووفق معطيات المنهج العلمي ولم يكن (الانجيل) المتداول اليوم بشكل مصدرا لتحديد هذه العلاقة منذ ان تم نقده بشكل كامل على يد (برونوباور) الذي قدم في عام ١٨٤٠ دراسته الجريئة (نقد تاريخ انجيل القديس يوحنا) ثم نقده الآخر (نقد تاريخ الاناجيل الاربعة وانجيل يوحنا) حيث دعم بكافة بحوثه ان الاناجيل لا تتضمن نصوصا صحيحة صدرت عن نبي الله عيسى بن مريم وان كافة النصوص المنسوبة اليه هي من اختلاق ووضع الكتاب المتأخرين ثم مضى برنوباور فصب مزيدا من الزيت على النار الملتهبة حين اصدر في عام ١٨٥٢ دراسته في برلين تحت عنوان (نقد التفسير اللاهوتي

للانجيل) مؤكدا هذه المرة على احدى دواهي القرن التاسع عشر عدم وجود رابط تاريخي بين العهد القديم كما يبرزه اليهود والعهد الجديد كما تتضمنه الاناجيل.

ربما لم يعاصر العلماء الوضعيون الذين جادلوا فاتاليف اعمال برونوباور ولكنهم قطعا قد عاصروا جهود المؤرخ البريطاني الذي يميل للا أدرية في التفكير الديني وهو آرنولد توينبي حيث اثبت في حوار بينه وبين عالم الديانات المقارنة، اليهودي روزنتال ان نصوص الانجيل أو الاناجيل لا تحمل سوى اربعة مقاطع فقط يمكن نسبتها الى عيسى بما فيها نص ينفي فكرة الحلول والتجسد عن المسيح : (راجع ـ التايمز اللندنية تاريخ ١٩٧٥/١٢/٢٠).

(٨) فراس السواح ـ مغامرة العقل الاولي ـ دراسة في الاسطورة. سوريا وبلاد الرافدين ـ دار الكلمة للنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢، الصفحات ١٩٧ ـ ٣٠٧.

(٩) للربط بين مراحل التطور العقلي والاسقاطات الفكرية لكل حالة على مفاهيم الدين والطبيعة يرجى قراءة : جون هرمان راندال ـ تكوين العقل الحديث ـ الجزء الاول والثاني ـ ترجمة د. جورج طعمة، بيروت، دار الثقافة، ١٩٥٥.

(١٠) لتوضيح الفارق بين بناء المفاهيم بشكل متناثر عام، وبناء المفاهيم ضمن اطر منهجية نعود الى ما وثقته الدكتورة منى عبد المنعم ابو الفضل في هذا المجال، حين تحدثت عن (ضرورة الوعي المنهاجي ـ المنهجية الاسلامية والعلوم السلوكية والتربوية ـ بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الاسلامي ـ المعهد العالمي للفكر الاسلامي، الجزء الاول، المعرفة والمنهج، الاصدار ١٩٩٠، الصفحات ١٨١ ـ ١٨٥.

«نهج نهجا أي سلك طريقا بغية الوصول الى الغاية والمنهاجية يمكن ان نعتبرها علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات.. او الوسائط والوسائل التي

يتحقق بها الوصول الى الغاية، على افضل واكمل ما تقتضيه الاصول والاحوال، والطريق قد يطول وتعتريه الكثير من العوارض وتتعدد فيه المنازل فما بين المنحنيات التي قد تخرج السالك عن سبيله وما بين المعارج التي قد ترتفع به لتفسح الآفاق، تكثر المزالق والمهلكات التي تتعثر ازاءها الخطوات وعندها تكون المنهجية مصدرا لابتغاء الرشد وبقدر ما تحيط به من علم الطريق وبيان الوصل وبقدر صحة منطلقاتها وسلامة وجهتها، يكون قيامها مقام المرشد الامين الذي يبين معالم الطريق والدليل الذي يعرف شيئا عن كيفيات المسار وفن البلوغ من خلال تحديد المراحل والتمييز بين المستويات والتحقق من علامات الاستدلال عند المفارق وادراك مراجع الاتصال بحيث يمكن السالك من التزام جادة المسار وتعرف مناكب الاستدراك، فالمتابعة واللحاق.

وليست المفاهيم إلاّ اللبنات التي منها تؤسس المنهجية ومن ثم فما من عمل منهاجي إلاّ ويكون قوامه عملية التأصيل للمفاهيم، من خلال عمليات بحث وتنقيب، فيما هو متاح ومتداول، من اجل التحقق منه وتعرفه والقيام بالفرز والتنقيح بغية الوقوف على التكافؤ بين المحصول والمقصود.

ومن خلال عمليات الكشف والتخريج في غير المتاح وقليل التداول، وان كان ممكنا منطقا ولفظا ومساقا، فيما لو اعملت ملكات النظر والتدبر، بحيث لا يبرح ان يكون هذاالكشف والتخريج في مجال بناء المفاهيم، من دواعي الوجوب التي تقع في مقام الفروض، وذلك اذا ما ترتب على غيبة مفهوم ـ ثغرة في صرح ـ وليس من صرح اي حضارة انسانية أو امة من الامم، بأعز واكرم واقصى خطرا وابعد أثرا بالنسبة لبقاء هذه الامة جمعاء، من ذلك الصرح الذي يشكل المدركات المعرفية لها في كل عصر وفي كل مصر.

واذا كانت المفاهيم تقدم لبنات المنهجية فان الاطر المرجعية اوالنسق

القياسي والنماذج التحليلية ومثلها من التركيبات الكلية التي يمكن استخدامها عند مراحل مختلفة في العمل الفكري الانشائي أو في مستويات مختلفة منه انما تدخل في عداد اللحمة والعصب للمنهجية ـ في غيابها تضيع ملامح المنهجية وتغدو في غمار ذلك، المفاهيم جملة مفاتيح اختلطت ابوابها أو فاتت دارها فان الاطار المرجعي من المنهجية موضعه موضع الخريطة الاساسية للملامح العامة للموقع محل الرضى والنظر والحركة، فهي تتيح وضع المفاهيم في مواضعها واخراجها من قوالبها المستقلة لتوصيلها فيما بينها وتشغيلها في تشكيلاتها المتباينة في اتجاه معلوم، في سبيل تحقيق القصد من المنهجية فكأن الأطر المرجعية هي الكفيلة بتأكيد فعالية المنهجية إذ عليها يتوقف ضبط وتحريك الوحدات الجزئية، اقامة العلاقات الارتباطية بينها وتمييز المستويات وترتيب الاولويات في ضوء المنظومة القيمية التي تنطوي عليها هذه الأطر والعلاقة وثيقة بين الأطر والمفاهيم ـ فحيث الاطار يقدم الضابط الناظم للمفاهيم فان دعائم الاطار تقدمها المفاهيم.

والاختلاف الاساسي بينهما يمكن ايجازه في نقطتين : الاولى تتصل بالعمليات الذهنية التي تنطوي عليها عملية بناء المفاهيم، اما الثانية فتخص مستوى أو نطاق النظر الذي يفترض في كل عملية.

ودون الخوض في التفاصيل فان بناء المفاهيم يقتضي الاسهاب التحليلي بمعنى القدرة على فك الوحدة الى عناصرها ـ والتمحيص في الجزئيات ـ فالتعامل يكون على قدر الوحدة المعنية ـ ويتطلب منها مهارات تحليلية بالاساس، على خلاف مقتضيات التعاون في مجال الاطار المرجعي ويكون التعامل منذ البدء على مستوى تصور اعمدة البناء تصورا موقعيا، والبحث عن خطوط الترابط الافقية والرأسية ـ من البدء ـ ليس التعامل إذن ـ من يتعامل مع

مادة البناء فيحللها الى عناصرها ـ ليتحقق من صلاحية كل منها وتكافئه مع البناء وانما التعامل يكون مع الاعمدة والهيكل واوتاد الهيئة والبناء.

ومن هنا يكمن الفارق في المستوى الآخر من النظر، في الحالة الاولى يقف الباحث موقف الخبير في معمل الفحوص الطبية او الحيوية يمسك بالمجهر كي يفحص العينة.. اللفظ.. الاصطلاح الذي منه يخرج المفهوم بينما يقف نظيره في حقل الاطار المرجعي.. موقف الراصد للقبة السماوية يمسك بالمنظار متوسما اكبر مساحة من الرؤية حتى لا يغفل عما عساها ان تكون الشاردة التي تحمل في ورودها على ما قد يشكل بعدا في البنيان أو مدخلا الى الهيئة او صلة بين الاعمدة وهو إذ يتدبر المواقع على امتدادها يعمد الى استيعاب ملامح الهيئة الكلية لعله يتحقق من محكماتها دون ان يضيع في متشابهاتها أو يقع على المفصلات دون ان تستغرقه التفاصيل ثم إذا به يرسل النظر باحثا عن الانماط والتشكيلات التي تتولد عن ارتباط اجزاء الهيئة البديعة المبدعة من موقع هذه المحكمات (امهات المفاهيم) أو عبر تشابك مفصلاتها.وفي كل جولة يزداد البصر مرانا واستنارة بفضل ارتياده الآفاق والتقاطه الاشارات الهادية عبر الاضواء النورانية ـ فيعود ليزيد ملامح اطاره تبيانا مستجليا الكليات ومفرغا للجزئيات التي لاتزال عند هذا المستوى التركيبي بين المفاهيم، هي كذلك كليات ادنى ـ أو قل هي كليات على مستوى جزئيات (مثال : النسق القياسي للدولة الشرعية) أو (الامة القطب) ـ وتستمد القدرة الاستيعابية للنظر في الكليات من مقدار التوافق والتعاضد بين عمليتي الترويض على ارتياد الآفاق وملامسة مادة الاساس التي منها تبنى الهيئة ومن هنا فانه فقط من خلال منازلة مواقع العمل المنهاجي عملا، يتبين لنا طبيعة العلاقة بين عملية بناء المفاهيم وعملية بناء الأطر المرجعية للتحقق من فعالية تلك المفاهيم ولتحقيق غاية المنهجية.

ونقف عند هذا التميز بين طبيعة كل من العمليتين في صدر البناء المنهاجي، لابراز مفاد التميز وليس ذلك إلاّ بقصد لفت النظر الى حقيقة هامة في هذا المجال قد يتوقف عليها مصير توجهنا في قضية المنهاجية بوصفها من امهات القضايا التي علينا ان نواجهها ونحن بصدد الانتقال باسلامية المعرفة من الغاية والمبتغى الى صعيد المسعى الذي يستوجب الاخذ بالاسباب وتنفيذ البرامج وهذه الحقيقة تعتبر (عقدة المنهجية) التي يقع على كاهل علمائنا اليوم تجاوزها ـ ولا يخفى معنى التحدي ونحن على مفترق قرنين، قرن يوحي لنا بالسبق، ويبعث فينا عزيمة الصحوة والنهوض بعد استعادة الوعي بالذات وقرن يعيد علينا مرارة واقع اللحاق وضريبة قعودنافي مقاعد الخوالف بعد ما فرطنا من اصول. فان اجتيازنا لهذه الهوة التي تفصل ما بين قرن الريادة وقرن اللحاق انما تتوقف على مدى نجاحنا إزاء هذه العقدة المنهجية التي هي الوجه الآخر للوثبة الحضارية اما العقدة المنهجية فهي تتمثل في قدرتنا على ان نستوعب عمليا ذلك الفارق بين العمليتين او المستويين من التعامل في قضية المنهاجية ـ اي مستوى التعامل في حالة بناء المفاهيم ومستوى التعامل في حالة بناء الاطار المرجعي الذي ينتظم تلك المفاهيم ـ فالاختلاف ليس اختلاف درجة ولكنه اختلاف نوع.

وان لنا في تراثنا الفكري ما هو كفيل ـ لو اننا احسنا تناوله ـ بأن يطلق قرائحنا في مجال بناء المفاهيم بينما تقل لدينا الآثار فيما يمكن ان نستعين به إذا ما اردنا الانتقال الى موقع بناء الاطر المرجعية، فالعلاقة بين المعمل والمرصد ـ على الرغم مما رأيناه بينها من توثق الوشائج ـ إلاّ انها ليست بالضرورة علاقة قائمة مسبقا ـ وانما هي علاقة مفترضة، في ضوء تقويمنا لموجبات العملية المنهاجية ـ وليس هناك ما يضمن الانتقال من مرحلة الى اخرى في تتابع حلقاتها ـ بل ان الامر ليس امر تزامن أو تتابع فيما بين هذه الحلقات ولنا في تراثنا الاصولي والفقهي ما يبين لنا ذلك.

ومع ذلك فاذا كانت خبرتنا الحضارية على هذا المستوى من تراثنا الفكري موضعا للنظر في هذا الشأن، فان لمصدر هذه الخبرة ـ الذي يرجع اليه وجودنا كأمة حضارية ـ اصلا ومرجعا وموضعا آخر، ذلك ان اصولنا الاسلامية التي ترجع الى الوحي والتي تتمثل في القرآن الكريم ـ وفي السنة النبوية الصحيحة ـ تبقى لنا نبراسا به نهتدي إزاء لحظاتنا التاريخية الحرجة ـ اليوم كما كانت في الماضي ـ وتقدم لنا المعين الذي نستقي منه ابدا ولا ينضب ـ وهذا ما نحاول ان نأتي ببعض دلالاته ـ وأدلته من مجال بحثنا هذا.(في مقومات المنهاجية البديلة التي يستقيم بها صرح المعرفة في علوم الاجتماع والامة).

ملاحظة: كذلك يرجى مراجعة دلالة مصطلحنا للمنهجية القرآنية في الفقرة الخامسة من دلالات المصطلحات.

(١١) انظر تعريف الايديولوجيا في الفقرة الثامنة من دلالات المصطلحات لتحديد مفارقة التوظيف والاستخدام.

(١٢) نقصد بهذه الاشارة الجهود النقدية المعرفية لمدرسة فرانكفورت التي تتعامل مع المفهوم الماركسي تعاملا نقديا لاخراجه من لاهوتيته الدغمائية وحصر وظيفته كأداة نقدية، وتتم جهود المدرسة واهم شخصياتها هوركهايمر ويورغين هابرماز في اطار الماركسية نفسها، ولتوضيح بعض من افكارها نورد فقرة من كتابات هابرماز حيث يقدر التعامل مع الماركسية «ليس بوصفها فكرا علميا ماديا فحسب، يتجسد في تكوين نمط من الرؤية الموضوعية للتاريخ، كما انها ليست قياسا متواصلا لمنحنيات الانتاج الاجتماعي وانعطافاته داخل ديمومته الجبرية، بل هي اهم من ذلك بسبب طرحها معايير ومقاييس علمية تسعى الى تحديد ومراقبة البنية الفوقية للمجتمع حسب منظورها التصنيعي العام وخاصة فيما يتعلق بالتقليد الثقافي داخل هذه البنية وكذلك ما يترتب عليها من جوانب

بنائية اجتماعية اخرى مثل القانون والاخلاق والدين والفن ولذلك فان الماركسية ليست بأيديولوجيا أو بمعتقد سياسي فقط بل هي طاقة متواصلة للنقد. فمع الماركسية نستطيع ان نفكر بصورة مادية ونستطيع ان نفصل او ندمج بشكل كلي بين النظرية والتطبيق. فالماركسية في النهاية عند هابرماز هي نظرية تدعو الى التفكير والتحليل في اتجاهين الاول نظري يحلل الشروط الموضوعية التي تحاول فهم تركيبية نشوئها الخاص وتكوينها داخل التاريخ، اي في الاتجاه التجريبي الاجتماعي الواقعي، والثاني قدرتها على ان تفتح واقعيا امكانية لتطبيق سياسي يستطيع ان يمنح بعدا هاما للتكوين النظري المرتبط بالدراسة والتحليل النقديين الكامنين فيما وراء المعطيات السياسية وبحيث يستطيع هذا التكوين النظري ان يوجه الفعالية النقدية نحو جمالاتهاالحيوية ويخلق قوة جديدة من الرهان الفلسفي».

وليس (هابرماز) وحده فكثيرون يحاولون في اوروبا بناء نظام فكري واخلاقي جديد لا يضحى فيه بالانسان من اجل ايديولوجيا او فكرة ما لأن الانسان هو (غاية كل هذه الافكار فالنهضة ليست ولادة لما هو قديم وانما هي ولادة لانسان جديد ومجتمع يحمل قيما اخرى. فالانسان الفرد وابداعيته الخلاقة هما الاساس في انبثاق النهضة في مجالات عدة تشكل في اجتماع أجزائها الكل الحضاري). ولذلك تتم (تصفية حسابات) فلسفية لا مع الماركسية فقط ولكن ايضا مع منظومة الافكار التي شكلت في تطورها خلفيات للحضارة الاوروبية المعاصرة. غير ان الاسس النقدية لتصفية الحسابات هذه لم تكتشف بعد صياغتها الكونية ولكنها تقدمت خطوات باتجاه (الانسان) في محاولة لاسترجاعه من اللاهوت المادي الضيق وهذه بحد ذاتها خطوة كبيرة يعود الفضل فيها الى روح النقد والتحليل العلمي المعاصر.

ان تقدم الفكر الاوروبي المعاصر باتجاه الانسان هو خطوة على طريق التحرر من اللاهوت المادي وان كانت تعاني هذه الخطوة من تشوهات الافكار الوضعية، ولا تستطيع الفلسفات النقدية الراهنة ان تواصل طريقها الفلسفي الجديد إلاّ اذا طورت جهودها المعرفية باتجاه (صياغة كونية) لنظرياتها، ولا يبدو الامر متاحا خارج المرجعية القرآنية الكونية التي بمقدورها وحدها حل اشكاليات مناهج المعرفة كما سيتضح ـ باذن الله.

علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر الى هابرماز، بيروت، مركز الانماء القومي، ط ١، د.ت، ص ٩٥ وص ٤٢، حول فكر آرنست بلوخ .

(١٣) الاشارة هنا ايضا الى منازعات مؤتمر زيورخ لفلسفة العلوم الطبيعية، الهامش ٧.

(١٤) حاج حمد، محمد ابو القاسم، العالمية الاسلامية الثانية.. خصائص الحضارة العالمية، الفصل الاول، بيروت، دار المسيرة، ١٩٧٩.

(١٥) تكوين العقل الحديث، مصدر سابق، ص ٣٥٩.

(١٦) ميلوفان جيلاس، الطبعة الجديدة، الشيوعية والثورات القديمة والحديثة، المكتبة الدولية، الحلقة رقم (٥)، الشركة المتحدة، ص ٨٢ ـ الى ٨٥ القاهرة، ١٩٥٧.

(١٧) ينظر كثيرون الى الفتح الاسلامي بوصفه قائما على (السيف) غير ان معارك الجهاد الاسلامي في الصدر الاول كانت بوجه جيوش الفرس والروم التي كانت تحتل المنطقة وليس بوجه شعوب المنطقة، ومن هنا يتخذ الاسلام طابع الفتوح التحريرية وليس بسط السيادة الامبراطورية.

(١٨) «اتجهت السيادة والتجارة الاسلاميتان الى كافة البلاد الكبرى المنتجة للذهب سواء في آسيا أو افريقيا وتمكنتا من امتصاص انتاجها كله تقريبا فهما قد

اتجهتا الى القوقاز وارمينيا التي طردت منها التجارة البيزنطية والى آسيا الوسطى في اتجاه مناجم التاي التي نشر فيها الاسلام ألويته على الشعوب التركية والى وادي السند وساحل ملبار الذي يصل اليه ذهب التبت والدكن والى الساحل الشرقي لافريقيا الذي تصل اليه السفن العربية لشحن الذهب القادم من الداخل والى بلاد النوبة وشمال السودان الذي وجه اليه والى مصر منذ ٦٥٤م حملات ضد قبائل البجا التي كانت تقوم بأعمال السلب والنهب (وهي قبائل البلميين التي ذكرها المؤلفون الاقدمون) وفي عام ٦٥٤م تم احتلال دنقلة وهي اهم مراكز تجارة الذهب في السودان وعقدت معاهدة مع النوبة تعهد فيها النوبيون بفتح الحدود امام كل المسلمين من التجار او الباحثين عن الذهب وازداد تسرب الباحثين والتجار الذين هرعوا من كافة ارجاء العالم الاسلامي الى بلاد المناجم، ووصف اليعقوبي في القرن التاسع هذا النشاط الكبير في حقول الذهب أعالي النيل فقال عن وادي (علاقي) انه اشبه بمدينة كبيرة مزدحمة بالسكان من كل الاجناس من العرب وغيرهم وكلهم من الباحثين عن الذهب وعلى ذلك فان اعادة الذهب المكتنز الى التداول واستغلال كافة مناجم الذهب القديمة المعروفة في الشرق الاسلامي وورود ذهب السودان الى الشرق الاسلامي كلها قد جعلت من المسلمين سادة الذهب».

راجع: دكتور عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، دار الطليعة، ١٩٦٩.

وموريس لومبار، الاسس النقدية للسيادة الاقتصادية، الذهب الاسلامي منذ القرن السابع الى القرن الحادي عشر الميلادي ـ من كتاب بحوث في التاريخ الاقتصادي، ترجمة توفيق اسكندر، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، مطابع النصر للجامعات المصرية، ص ٦١ ـ ٦٥.

(١٩) حاول مكسيم رودنسون تعيين البنية الاقتصادية الاجتماعية في العصر الوسيط بأنها تقوم على التنسيق بين صيغ انتاج مختلفة (غير قابلة للتصنيف كوحدة) بل من خلال هذا الاستطراد الوصفي الذي يعينه يقول: «اذا عدنا الى النظام الاعتقادي الذي كان يستند اليه المجتمع الاسلامي في العصر الوسيط نجد انه اتخذ اشكالا مغايرة وفقا للازمنة والامكنة. ومن الممكن القول انه كان يقوم على (التنسيق بين صيغ انتاج مختلفة). ضمن هذه الصيغ يمكن ان نعثر على نماذج انتاج الجماعات الهندية التي تحدث عنها ماركس في صيغة الانتاج الآسيوي ولكننا نجد بجانبها تمتع الفلاح الفردي بحق الملكية أو بحق الانتفاع على قطعة من الارض» ويرى رودنسون ان هذا النظام غير قابل للتصنيف الطبقي لا على مستوى الاسلوب الآسيوي للانتاج ولا على مستوى شكل الانتاج الاقطاعي. ويؤكد رودنسون ان ثمة اراضي كان يعمل فيها الموالي في العراق في القرنين الثامن والتاسع وكذلك عرف نظام العمل الزراعي المأجور ضمن صيغ (تشبه) الاقطاع الاوروبي غير ان هذه البنى قد وجدت في علاقات ذوي (الحقوق) بعضهم مع بعض أو مع الدولة. ولكن كل هذه في جملتها ظواهر فوقية وحسب. انها جديرة حقا بالاهتمام ولكنها لا تغير كثيرا في صيغ الانتاج نفسها. وقد تبنى د. سليمان تقي الدين ما يقارب رؤية رودنسون في تحليله القيم (للملامح) الاساسية للاقطاعية الشرقية في الدولة العربية الاسلامية في العصر الوسيط (مجلة الطريق، العدد ٣، سنة ١٩٧٩، ص١٤٧).

الفصل الاول

خصائص القرآن المنهجية والمعرفية

الآن نبدأ بخطواتنا الأولى ـ بإذن الله ـ على طريق القراءة المنهجية المعرفية المعاصرة للقرآن، بادئين بالسؤال: كيف يستجيب القرآن لهذا النمط من القراءة وقد تنزل ضمن نهايات الطور الأول الإحيائي وبدايات الطور الثاني الثنائي من تطور العقل البشري؟ وضمن بيئة تاريخية مقيدة إلى اسباب النزول ومحددات الثقافة والمجتمع ومرتبطة بدلالات مفهومية لمفردات اللغة كيفما استخدمها اللسان العربي وقعدها علم اللغة في عصر التدوين؟

فإذا كانت مناهج علم الاجتماع وتطور المعرفة المعاصرة قد سعت لإحداث (قطيعة علمية) مع موروثات الفكر البشري ضمن مرحلتيه السابقتين فهل تمضي هذه القطيعة إلى كل الموروث بما فيه القرآن أم انها قادرة على التمييز بين مطلقية القرآن ونسبية التلقي التاريخي البشري؟ واذا تم لها التمييز ما بين مطلقية القرآن ونسبية التلقي فكيف تكيف العلاقة مع موروث نسبية التلقي والذي يشمل بدوره حالتين:

حالة التطبيق الرسولي التي تستمد مشروعيتها من سلطة إلهية، فطاعة الرسول من طاعة الله. وحالة التطبيق البشري وهي على منحيين: منحى الاتباع للتطبيق الرسولي ومنحى الأخذ بالرأي والاجتهاد؟

إن كافة الاتجاهات المتعاركة لا تخرج عن هذا التقدير، فهناك من يريد بحث القرآن ضمن سياق التطور التاريخي البشري لإنتاج الأفكار مقيدا مفاهيم

القرآن ودلالاته بعصر التنزيل وعصر التدوين اللاحق، فالقرآن لديه ـ مبنى ومعنى ـ هو ما كان في ذلك العصر وكل توليد لاحق بالقياس وأشباهه إنما هو من قبيل الامتداد عن ذات المفاهيم بشكل تراكمي، وبذلك يحكم على القرآن ان ليس من طبيعته دخول حقل معرفي مغاير.

ويتضايف هذا التصور الوضعي مع تصور ديني نقيض له على المستوى الفلسفي وليس التطبيقي، فالقول بأن القرآن هو تعبير عن حقبة زمانية ومكانية في تطور إنتاج الأفكار البشرية هو قول مرفوض، ولكن يقابل هذا الرفض تقيد مماثل بمفاهيم القرآن ودلالاته حكما بعصر التنزيل والتدوين كما يقول الوضعيون تماما. فكلاهما قد أغلق على القرآن إمكانية امتداده في الزمان والمكان عبر حقول معرفية متعددة ومتنوعة.

إن دراساتنا تستهدف العقليتين معا، أي العقلية الوضعية التي تؤمن بتاريخانية الأفكار وإنتاجها، والعقلية الدينية التي لا تأخذ بمفهوم هذه التاريخانية وتمايز الحقب المعرفية، ولن يتأتى البحث في هذه الإشكالية إلا إذا بدأنا بتعريف القرآن وخصائصه.

القرآن معرفة معادلة للوجود الكوني وحركته

يشير الكثيرون إلى القرآن بوصفه كتابا شاملا لم يدع شاردة ولا واردة إلا وقد أحاط بها استدلالا بالآية: **﴿... ما فرطنا في الكتاب من شيء...﴾**، وغالبا ما يأتي هذا الاستدلال مقتصرا على هذه العبارة المجزوءة من الآية دون التقيد بصدرها وعجزها، إذ تقول الآية في تمامها: **﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون﴾** (الأنعام/٣٨). فالآية تشير إلى خلق (مكاني) يتعلق بالكائنات في (الأرض) التي ينتهي مآلها إلى (الحشر). ولا تشير إلى صفة (الإحاطة الكونية).

وتأتي هذه الآية في سياق الرد على أولئك الذين طلبوا آيات عينية محسوسة للبرهنة على صدق الرسالة فأحالهم الله ـ بعد أن منع المعجزات الحسية ـ إلى ما خلق من كائنات كآيات تنظر بالنظر وتدرك معانيها ودلالاتها بالبصر: **﴿وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبتغي نفقا في الأرض أو سلما في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين (٣٥) إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم إليه يرجعون (٣٦) وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل إن الله قادر على أن ينزل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون (٣٧) وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون (٣٨) والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾** (الأنعام/٣٥-٣٩).

قد وصف الله الكون الطبيعي وما فيه من كائنات بالكتاب، لأن فيه يقرأ الإنسان آيات الله، والذي لا يقرأ كأنما يعيش حالة الموت (والموتى يبعثهم الله) في حين ان الذي يسمع أيضا يموت ويبعثه الله، ولكنه الفارق بين حيٍّ عديم الحواس فهو في حكم الميت وحي بحواسه يستجيب (يسمع لآيات الله)، فالذي لا يستجيب ميت، يعيش (الظلمات) وتسيطر عليه حالة الصمم والبكم كما يرد في هذه الآيات.

ان القراءة تعبير يتسع لمعرفة الأشياء وفحصها واختبارها وملاحظتها، فالأثر يقرأ، وكذلك البوادي وإرهاصات الغيث. والكون الطبيعي (كتاب)، ففيه تقرأ آيات الله **﴿ما من طائر يطير بجناحيه﴾**، وهؤلاء الذين لا يقرأون آيات الله في الكتاب الطبيعي هم من اشارت إليهم الآية رقم (٣٣) في مقدمة سياق ما أوردنا من آيات: **﴿قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون﴾** فهنا جحود بالآيات الطبيعية المنظورة في تكوين الخلق

والكائنات ثم سؤال عن المعجزات، كما سأل اليهود موسى من قبل.

ما يرد في سورة الأنعام هو إشارة إلى الكون الطبيعي الذي تتموضع فيه الكائنات كآيات مقروءة، فلا تعبر هذه الآية عن خصائص القرآن لأنها تقتصر على الظاهرة المحدودة بالطبيعة والمكان في حدود ما ينظر، والقرآن أوسع من ذلك وأكبر بكثير إذ يحتوي الكون كله وليس المكان الأرضي فقط، ويحتوي الزمان مع المكان أيضا، وما من آية تعرف هذا المحتوى الكوني للقرآن في بعده الزماني وامتداده المكاني أكثر من تلك الآية التي من الله بها على خاتم النبيين الموقر: **﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وإن الساعة لآتية فاصفح الصفح الجميل * إن ربك هو الخلاق العليم * ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم﴾** (الحجر/٨٥-٨٧).

ففي هذه الآيات يحدث الله ـ سبحانه ـ عن خلقه السموات والأرض، أي سبعا من السموات وسبعا من الأرضين: **﴿الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما﴾** (الطلاق/١٢). ثم يضاهي ما بين خلقه لهذا الوجود الكوني السباعي ومنهج الحق، فالخلق قد خلق بالحق، فالحق مبثوث في الخلق وكيفيته والمعاني المتولدة عنه، فالله كما هو خالق فهو عليم، وحين تتم المقابلة بين الخلق والعلم على المستوى الإلهي (الخلاق العليم) تتم المقابلة بين الخلق والعلم على مستوى العطاء الإلهي للإنسان فتكون المنة الالهية بقرآن عظيم يقابل بالوعي الخلق السباعي العظيم، فالمثاني هي المتقابلات، ومثنى الشيء ثنيه، أو زوجه، فالسماء مثنى الأرض، والشمس مثنى القمر، والذكر مثنى الأنثى. فالسبع المثاني هي السموات السبع وفي مقابلها السبع أرضين، والقرآن هو المعادل بالوعي لهذا الخلق الكوني أي أنه الحق الذي يعادل الخلق، فهو المحتوى للمنهج الكامل.

صحيح ان الكتاب تعبير عن الكائنات (المكان) كما اتضح لنا ذلك من آيات سورة الأنعام **﴿وما من دابة في الأرض﴾**، وكذلك الكتاب تعبير عن (الزمان) فيما يرد حول توقيت الصلوات **﴿فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾** (النساء/١٠٣). فالصلاة موقوتة بظواهر الحركة الكونية للشمس **﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا * ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا﴾** (الإسراء/٧٨-٧٩). فالصلاة ميقاتا وتوقيتا تقترن بحركة الشمس من دلوكها إلى غسق الليل عبر الشفق، ثم الفجر حيث الانفلاق، فالق الإصباح، واستمرارا في جريها بالنهار مما قبل الدلوك وما بعده. فالفجر انفلاق ما بين الخيط الأبيض والأسود، دلالة على بداية التكوين والتنشئة منذ أن فتق رتق السموات والأرض **﴿أولم يَرَ الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون﴾** (الأنبياء/٣٠) ومنذ أن فتق الله رتق السماوات والأرض يستمر الانفلاق في ظواهر الحركة الكونية ومظاهرها وينتهي إلى التركيب والتكوين: **﴿إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فأنّى تؤفكون * فالق الإصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم﴾** (الأنعام/٩٥-٩٦).

فبالانفلاق حيث يتحدد الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر، وبمقابلة ثنائية، جعلت صلاة الفجر ثنائية، ثم حين تدلك الشمس الى الشفق ثم الغسق، جعل الشفق دلالة على التركيب، تركيب ما كان قد انفلق، والتركيب توليد الناتج من ثنائية الانفلاق، فالناتج هو البعد الثالث في التركيب، كظواهر الشفق تماما، ثلاثي الألوان، خيط أبيض وأسود وأحمر، فتكون صلاة المغرب بكتابها الموقوت في الشفق ثلاثية.

ثم ما بعد الانفلاق والتركيب تكتمل دلالات الخلق فلا يكون بعد ذلك سوى (الاستواء) والرحمة: ﴿الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش الرحمان فاسأل به خبيرا﴾ (الفرقان/٥٩). والاستواء بالرحمة على العرش، والعرش رباعي وهكذا تكون صلاة الغسق والعشاء رباعية، وتلحق بها صلاة الظهرين أو العصرين: ﴿وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو اراد شكورا﴾ (الفرقان/ ٦٢).

هكذا أنزل الله القرآن على خاتم النبيين الموقر تبيانا لكل شيء: ﴿ويوم نبعث في كل أمة شهيدا عليهم من أنفسهم وجئنا بك شهيدا على هؤلاء ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾ (النحل/٨٩). فأمرنا بهذه الصلوات كتابا موقوتا.

ان منهج (المماثلة) الذي يقابل بين مواقيت الصلاة الزمنية وظواهر الحركة الكونية هو أحد الأساليب الإنشائية للمعرفة حين نحاول تطوير العمليات الذهنية لأبنائنا وذلك بدفعهم لتقنين المتقابلات، كأن نعطيهم مكعبات تتوافق مع فراغات المجسم فيضعون كل مكعب أو مثلث أو مربع أو دائرة في فراغها المماثل. وهذا منهج ابتدائي في المعرفة وكثيرا ما يأخذ به القرآن في معرض التدريب الذهني، وأوضح سورة لذلك هي سورة (الغاشية) حيث يطابق الله بين مركب الإبل ومركب الكون من منظور طبيعي ليثبت مبدأ (التماثل) الطبيعي من بعد أن سحب الله ـ سبحانه ـ في بداية السورة نفس هذا المبدأ (الطبيعي) على الجانب (الأخلاقي) في الثواب والعقاب، فالنظر إلى الخلق الطبيعي للإبل يقتضي مقابلة ارتفاع الإبل بالأرض المسطحة، فدل الخلق الطبيعي للإبل على الفضاء الذي يتيح الحركة وخف الإبل على طبيعة الأرض المتيحة للحركة وسنام الإبل على الجسم المشدود المنضبط مع قانون الجذب الكوني فلا يتفكك الجسم، تماما كوضع الجبال في الأرض لموازنة الجذب الكوني. فقوة حركة الأرض في ذاتها

إنما تعتمد على الجبال التي أرساها الله لشدها وتماسكها الذاتي ﴿وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون﴾ (النحل/١٥). وهكذا نقرأ هذه السورة بالتماثل التركيبي الطبيعي الذي يؤخذ منه قانون العقاب والثواب الأخلاقي:

﴿هل أتاك حديث الغاشية (١) وجوه يومئذ خاشعة (٢) عاملة ناصبة (٣) تصلى نارا حامية (٤) تسقى من عين آنية (٥) ليس لهم طعام إلا من ضريع (٦) لا يسمن ولا يغني من جوع (٧) وجوه يومئذ ناعمة (٨) لسعيها راضية (٩) في جنة عالية (١٠) لا تسمع فيها لاغية (١١) فيها عين جارية (١٢) فيها سرر مرفوعة (١٣) وأكواب موضوعة (١٤) ونمارق مصفوفة (١٥) وزرابي مبثوثة (١٦) أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت (١٧) وإلى السماء كيف رفعت (١٨) وإلى الجبال كيف نصبت (١٩) وإلى الأرض كيف سطحت (٢٠) فذكر إنما أنت مذكر (٢١) لست عليهم بمسيطر (٢٢) إلا من تولى وكفر (٢٣) فيعذبه الله العذاب الأكبر (٢٤) إن إلينا إيابهم (٢٥) ثم إن علينا حسابهم (٢٦)﴾ (الغاشية).

ويركب أيضا منهج المماثلة المعرفي الإنشائي ما بين القانون الطبيعي الذي يحكم الظاهرات والقانون الأخلاقي الذي يحتم الزواج بين البشر بطريقة إرادية منظمة وذلك حين يماثل الله في قوانين الطبيعة الكونية ما بين السماء ذات الرجع، أي التي تقذف بالماء، والأرض ذات الصدع التي تمتصه في رحمها تهيئة للإنبات ذي الغاية المحددة، إنبات كل زوج بهيج، وما بين الماء الدافق من صلب الرجل ليختلط بماء الزوجة من الترائب فيأتي المولود ذكرا وأنثى، كل زوج بهيج بشرعة التزاوج الأخلاقية.

﴿والسماء والطارق (١) وما أدراك ما الطارق (٢) النجم الثاقب (٣) إن كل نفس لما عليها حافظ (٤) فلينظر الإنسان مم خلق (٥) خلق من ماء دافق (٦) يخرج من بين الصلب والترائب (٧) إنه على رجعه لقادر (٨) يوم تبلى السرائر (٩)

فما له من قوة ولا ناصر (١٠) والسماء ذات الرجع (١١) والأرض ذات الصدع (١٢) إنه لقول فصل (١٣) وما هو بالهزل (١٤) إنهم يكيدون كيدا (١٥) وأكيد كيدا (١٦) فمهل الكافرين أمهلهم رويدا (١٧)﴾ (الطارق).

ومن منهج المعرفة الإنشائية في التماثل المتوافق التركيب (الإبل ـ الكون) ثم (السماء ـ الأرض ـ الذكر والأنثى) يطور الله منهج المماثلة التركيبية إلى ما هو أكثر تعقيدا، فما بين الإبل والكون تقابل ابتدائي، أما ما بين السماء والأرض من ناحية وما بين الذكر والأنثى من ناحية أخرى فهو مماثلة تركيبية تؤدي إلى ناتج طبيعي في الحالتين، الإنبات في حالة السماء والأرض وتلاقحهما بالماء، والذكر والأنثى في حال تلاقحهما بالماء ضمن شرعة (أخلاقية إرادية). أي بتطوير المبدأ الطبيعي الكوني نفسه وإحالته إلى مبدأ اجتماعي وأخلاقي فالناتج عن الذكر والأنثى هو مولود يحظى بشرعية البنوة النفسية الكاملة. ومن هنا تؤسس الحياة الزوجية وتحرم علاقات الزنى.

ثم يطور الله منهج التقابل التركيبي إلى ما هو أعقد من الناتج المادي، سواء في الإنبات أو في المولود، وذلك بتركيب (النفس) ذاتها عبر جدلية كونية طبيعية مركبة بفعل قوتين ثنائيتين، فإذا كانت بداية المنهج المعرفي الإنشائي بظواهر متماثلة (سورة الغاشية) ثم ظواهر متفاعلة (سورة الطارق) فإن (سورة الشمس) تعطي هذا التركيب البعد الأرقى من المادية المحسوسة في الناتج، أي ميلاد (النفس) التي تتضمن قوة (الحياة والوعي).

﴿والشمس وضحاها (١) والقمر إذا تلاها (٢) والنهار إذا جلاها (٣) والليل إذا يغشاها (٤) والسماء وما بناها (٥) والأرض وما طحاها (٦) ونفس وما سواها (٧) فألهمها فجورها وتقواها (٨) قد أفلح من زكاها (٩) وقد خاب من دساها(١٠) كذبت ثمود بطغواها (١١) إذ انبعث أشقاها (١٢) فقال لهم رسول الله ناقة الله وسقياها (١٣) فكذبوه فعقروها فدمدم عليهم ربهم بذنبهم فسواها (١٤) ولا

يخاف عقباها (١٥)﴾ (الشمس/١ـ ١٥).

فالشمس تقابل القمر، والقمر مثنى الشمس. والنهار يقابل الليل، والسماء تقابل الأرض، فهذه متقابلات كونية طبيعية ثنائية ولكنها متفاعلة ببعضها كتفاعل السماء ذات الرجع والأرض ذات الصدع، وفي إطار هذا التفاعل بين السماء والأرض يأتي عنصر الحركة الكونية الفلكية المؤدية إلى قوة التفعيل الثنائي الكوني. هنا يتولد ما يرقى على المادة المحسوسة في ظاهرات الطبيعة، أي (النفس) التي حيرت العلماء، فالكون المرئي يلد نتاجا غير مرئي عبر التفعيل الكوني الثنائي، وهكذا نفهم السورة:

الشمس	القمر
النهار	الليل
السماء	الأرض
النفس	

فالنفس نتاج تفعيل كوني جدلي لظاهرات الطبيعة الكونية المتقابلة، فهي مركب ثالث ولذلك ـ وهذا أخطر مبدأ معرفي ـ تملك هذه النفس (قابلية الاختيار) لأنها مركبة على أساس الانقسام الكوني وتفاعله الجدلي فهي ـ أي النفس ـ قابلة لأن تنقسم بين فجورها وتقواها، فحرية الاختيار لدى النفس لا يتناقض مع إرادة الله وهيمنته الكونية لأن تركيبة النفس الكونية مستمدة من تفاعلات الانقسام، وفي هذا الاطار تولد النفس اختياراتها، فهي حرة (بحكم التركيب الكوني الثنائي الجدلي)، حرية من (أصل التكوين الطبيعي) الذي شيأه الله، فالحرية التكوينية لا تتعارض مع المشيئة الإلهية، فلا نمضي إلى مساجلات ما قبل المنهج المعرفي فنقول بالتعارض المنطقي بين حرية الإنسان وهيمنة الخالق (الجبرية) أو نقول بأن الله قد خلق قدرة الإنسان على الفعل دون نتائجه الأخلاقية (الاختيار) أو ما بين ذلك وهذا. أو نحاول تعريف (النفس) بما يتاح

لعقول الاستقراء والاستدلال. وستوسع في معرفةالنفس في الفصل الثاني التطبيقي بإذن الله.

إذا تتبعنا مراحل المعرفة الإنشائية وأطوارها الأكثر تعقيدا من أشكال الظاهرات الطبيعية المتماثلة وإلى الناتج عبر التركيب المادي ثم إلى ما هو أعقد على مستوى التركيب استطعنا بيسر أن نضع منهج دراسة العلوم الطبيعية وفلسفتها الإسلامية لا بالنسبة لنا فقط ولكن بالنسبة للعالم أجمع وذلك بإعادة تصنيف المعرفة وفق منهج تطبيقي متعدد المراتب طبقا لتعدد مراتب العلوم الطبيعية الكونية نفسها، مع ربط كل مبدأ طبيعي بقانونه الأخلاقي الذي ينسجم مع الدين، فتكون المرحلة الأولى في التدريس وقفا على قانون التماثل الابتدائي ثم يطور المنهج إلى التماثل التركيبي، ثم يطور إلى منهج دراسة تجاوز الطبيعة لذاتها المادية بقوة التخليق الإلهي باتجاه الغاية.. التخليق ضمن الطبيعة وفي إطار التفاعلات الكونية لها، وهنا ندخل في إعادة صياغة علم النفس بفروعه المختلفة لدراسة المصادر الكونية في تركيب النفس ومكيفاتها السلوكية، فنحقق قفزة علمية منهجية تتجاوز السقف الراهن، وفي هذا الإطار نفسه تتم أسلمة العلوم الأخرى.

إنما يلزمنا في هذا المجال العديد من الدراسات التي تنطلق من البحث العلمي في المجال الكوني لتحديد التماثل الابتدائي ثم ما هو أكثر تعقيدا مع الإحالة الفلسفية لذلك في علوم الإنسان، فنكون قد استوعبنا وتجاوزنا بذات الوقت فلسفات العلوم الطبيعية بأشكالها الوضعية المختلفة وحققنا للإنسانية ارتباطها المنهجي والمعرفي بالبعد الغيبي في تكوينها ـ ذلك بإذن العليم الحكيم. بل ويمكن بهذا المنهج تصنيف الفلسفات العالمية كلها إلى أطر محددة ثم تحليلها ونقدها وإعادة صياغتها ضمن مشروع أسلمة المعرفة الذي هو فاتحة حضارة بشرية جديدة.

ليس العمل بالسهولة التي أبشر بها فقد أودع الله في المجال الكوني ما يكشف القرآن المقابل له عن كافة وجوهه المنهجية والمعرفية بداية بمواقيت الصلاة التي ذكرتها (كتابا موقوتا) فيما يعنيه الكتاب بمفهوم الزمن المرتبط بحركة الشمس والظواهر كما آية الصلاة الموقوتة، وكذلك يعني (المكان) كما في آية الأنعام رقم (٣٨). أما القرآن كما تشير الآية في سورة الحجر فإنه كوني يتضمن متغيرات المكان وامتداد الزمان، فهو معادل للوجود الكوني وحركته.

بهذا المعنى نقول للوضعيين التاريخانيين الذين يقيدون القرآن بحقبة التنزيل والتدوين، ويعتبرونه نتاجا فكريا ينتهي لدى تلك المرحلة. وكذلك نقول للدينيين الماضويين ـ وليس السلفيين الذين نجلهم ـ والذين يقصرون معاني القرآن على تلك الحقبة فقط، انهما لا يدركان خاصية القرآن الكونية بوصفه معادلا للوجود الكوني كله وحركته وما فيها من متغيرات مكانية وزمانية تنعكس على المجتمعات والأبنية الحضارية وتحمل الدفع المستقبلي المتجدد دوما.

هنا ننتقل للخطوة الثانية حول الكيفية التي صاغ الله بها هذا الكتاب الكوني بحيث يعطي أشكالا مختلفة من الوعي والمعرفة تبعا للفوارق النوعية في تطور العقل البشري وأنساقه المعرفية فلا يصبح مستلبا بشكل مطلق لمرحلة تطورية دون الأخرى وليؤدي رسالته العالمية وعبر متغيرات الزمان والمكان ووفقا لكل منهج يظل مستمرا في أسلمة المعرفة عبر العصور، وليس في عصرنا هذا فقط.

إعادة الترتيب الوقفي للكتاب

قلّ أن توقف الدارسون لدى المنهجية التي لا تتأتى قط عبر الأشكال المجزأة والمتفرقة للمعرفة، فالمنهجية بوصفها إطارا مرجعيا لأفكار موحدة، لا تستخلص علميا إلا من إطار موحد عضويا، ففلسفة العلوم الطبيعية التي أطلقت المنهجية المعاصرة في البحث إنما استمدت هذه المنهجية من رؤيتها العلمية

للظاهرات الطبيعية الموحدة عضويا في تفاعلات النسيج الكوني الطبيعي. فلو لم تتمكن فلسلفة العلوم الطبيعية من التعامل مع القوانين الكونية في إطار النظريات المتكاملة من الفيزياء إلى الاحياء لما استطاعت الوصول إلى الضابط المنهجي الذي أسقطته فيما بعد على العلوم الاجتماعية والإنسانية وبدأت تحفر في تجاويف التركيب العقلي للمقولات الأخلاقية والفلسفية معا.

هذا ما فعله الله سبحانه، سواء على مستوى بنائية الكون الطبيعي بداية من الانفلاق وانتهاء إلى التركيب المنهجي، وعلى مستوى بنائية القرآن بداية من فتقه أو رتقه أو انفلاقه أو فرقانه ليتنزل على واقع الناس ثم يمضي به إلى التركيب المنهجي فيستوي به كتابا منهجيا معرفيا كبشرى مستقبلية لكافة الناس في كل العصور من بعد ان فرقه ليثبت به قلوب المؤمنين: **﴿وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا﴾** (الإسراء/١٠٦).

قد أعيد الترتيب أو التركيب وقفا من عند الله وعلى يد رسول الله، ولم يتبق لمن أتى بعد رسول الله وخاتم النبيين الموقر سوى الاستنساخ وربط الصحائف ولم يدرك الجاحدون معنى ان يرتب الرسول وقفا الآيات على غير مواضع النزول المتسلسلة زمانيا، فقد كانت أعادة الترتيب نافذة في حياة الخاتم الموقر بقراءة مع الروح القدس جبريل، عليه وعلى خاتم النبيين أفضل الصلاة والسلام. وقد رد الله على أولئك الجاحدين بقوله: **﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون ۞ قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين﴾** (النحل/١٠١-١٠٢)

ففي هذه الآية أكد الله على إعادة الترتيب أو التركيب ورد على حجج الجاحدين بعلمه هو ـ سبحانه ـ في مقابل جهلهم لحكمة إعادة التركيب **﴿بل أكثرهم لا يعلمون﴾**. وجعل إعادة التركيب إبدالا لمواقع الآيات من موضع إلى موضع، فبداية سورة العلق، وهي أول الآيات وهي أول التنزيل في حراء المبارك

جعلت في أواخر المصحف وألحقت بها الآيات من (كلا إن الإنسان ليطغى) ليستقيم المعنى المنهجي والمعرفي الذي سنشرحه لاحقا في مفهوم (الجمع بين القراءتين). كما ركبت آية الختام **﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي﴾** في سورة المائدة في الجزء السادس من القرآن. فإعادة التركيب هي كما حدد النص الإلهي (إبدال) لآية مكان آية، ووضع الآية المستبدلة المكان في مكان آخر، فليس هناك آية تسقط لأن كل ما نزل نزل بالحق **﴿قل نزله روح القدس من ربك بالحق﴾** فإذا سقطت آية أو أسقطت يسقط الحق كله. وإذا نسخت آية آية أخرى نسخ الحق كله، فليس في القرآن آية ساقطة أو مرفوعة عن التلاوة(١) وليس في القرآن ناسخ ومنسوخ(٥)، فالقول الإلهي واضح وصريح، آيات تتبدل مواقعها فقط، وقرآن متنزل بالحق فلا ينسخ بعضه، ولا تسقط آياته. غير ان من ابتدع علم الناسخ والمنسوخ فقد كان يحاول ان يحل مشكلته هو مع القرآن حين لم يتفهم منهجيته الكلية الرابطة للآيات التي بدت له متضاربة أو متشابهة أو حتى متناقضة مع بعضها أحيانا، فأوجد علم الناسخ والمنسوخ الذي لا يعني سوى إقرار حالة التناقض في تركيب القرآن ومضمونه فظن بمجرد القول ان في القرآن ناسخا ومنسوخا أنه قد حل الإشكال وما أدرك بذلك انه قد طعن في الحق الذي أنزل القرآن، وقول مثل هذا لا يضاهيه إلا القول بسقوط بعض الآيات كأن الله لم يكن محيطا وعالما بما ينزل **﴿والله أعلم بما ينزل﴾** **﴿بل أكثرهم لا يعلمون﴾**، وأقوال مثل هذه لا يضاهيها إلا القول بجمع القرآن وكتابته من بعد عروج الرسول الأخير وقد التزم الله بجمعه وقفا وعبر الروح القدس الذي نزله بالحق فهل كان الروح القدس يتنزل على من قيل انه جمع من القرآن من بعد عروج الرسول الأخير: **﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به ۞ إن علينا جمعه وقرآنه ۞ فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ۞ ثم إن علينا بيانه﴾** (القيامة/١٦-١٩) فكيف نترك قول الله لمرويات البشر؟

إعادة التركيب من بعد النزول المتموضع على الوقائع المتعينة في تلك المرحلة خروج بالقرآن من التقييد إلى الإطلاق، إذ بموجب هذا التركيب من بعد الفرق (وقرآنا فرقناه) المماثل للتركيب الكوني من بعد الانفلاق، يتخذ القرآن وحدته العضوية كما يتخذ الكون وحدته البنائية، فيتكافأ بمضمون وعيه مع المثاني السبع ومن هنا تنبع (مستقبلية) القرآن، المستقبلية المقترنة بمنهج (الهدى) و(البشرى)، والبشرى مستقبلية دوما، وذلك من بعد التثبيت المرحلي لقلوب المؤمنين: **﴿قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين﴾** (النحل/١٠٢).

بنائية القرآن وضبط دلالات اللغة

بحكم إعادة الترتيب حيث اتخذ الكتاب وحدته العضوية يفتح الطريق أمام القراءة المنهجية المعرفية، وهذه إحدى أهم معجزات القرآن إذ النص واحد لا يتغير ولا يتبدل وتختلف قراءته تبعا للتركيب والفارق النوعي في تطور العقل البشري، فلكل حالة عقلية تاريخية إسقاطاتها الذهنية الخاصة بها على القرآن تبعا لمبادئها العقلية وأشكال تصورها للوجود. أما النص فهو ثابت ليس على مستوى الكلمة فقط ولكن على مستوى الحرف، فالقرآن في بنائيته الحرفية يماثل البنائية الكونية بحيث إذا تفلت نجم عن موقعه اختل النظام الكوني كله، ولهذا قابل الله بين البنائية الحرفية للقرآن و(مواقع) النجوم، فلم يقسم ـ سبحانه ـ بالنجم ولكنه أقسم بمواقعها في سياق تعريفه بخصائص القرآن البنائية: **﴿فلا أقسم بمواقع النجوم * وإنه لقسم لو تعلمون عظيم * إنه لقرآن كريم * في كتاب مكنون * لا يمسه إلا المطهرون * تنزيل من رب العالمين﴾** (الواقعة/٧٥-٨٠).

فليس من أحد يستطيع ضبط الصياغة القرآنية على مستوى الحرف المماثل

لصياغة الكون غير الله فلكل حرف وظيفته (الألسنية البنيوية) في الإنشاء القرآني الذي ليس هو مجرد بلاغة فقط، فالاستخدام الإلهي للمادة اللغوية ولأي مادة في الكون يختلف نوعيا عن الاستخدام البشري مع وحدة خصائص المادة. فحين يستخدم الله اللغة العربية في التنزيل فإنه يستخدمها وفق مستوى إلهي يقوم على الإحكام المطلق فلا يكون في القرآن مترادفات توظيفا ضمن جناس وطباق، إذ تتحول الكلمة ضمن الاستخدام الإلهي إلى (مصطلح دلالي) متناهي الدقة **﴿فلا أقسم بمواقع النجوم * وإنه لقسم لو تعلمون عظيم﴾** (الواقعة/٧٥-٧٦). فلكل كلمة في القرآن دلالتها المفهومية المميزة، وذلك خلافا للاستخدام البشري البلاغي العفوي لمفردات اللغة، فلا يورد القرآن (مس) بمعنى (لمس) إطلاقا، ولهذا حين قال الله: **﴿لا يمسه إلا المطهرون﴾** فقد قصد (النفس) الطاهرة وليس (البدن)، فالبدن (يلمس) ولا يمس. البدن (يلامس) النساء: **﴿أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا﴾** (النساء/ ٧)، وكذلك **﴿ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم﴾** (الأنعام/٧)، أما (المس) فيتجه إلى المعرفة والإدراك والإحساس والشعور: **﴿إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا﴾** (الأعراف/ ١٢٠). وكذلك **﴿إن تمسسكم حسنة تسؤهم﴾** (آل عمران/ ١٢٠). فمس القرآن إدراكه والشعور به وهو مس لا يأتي إلا للمطهرين نفسا وليس للمتطهرين بدنا فقط، فعلوم القرآن المكنونة لا تتكشف للسارق والقاتل والزاني والمنتفع بها في أغراض الدنيا، وقد صيغت هذه الآية في إطار الربط بين الكرم والمكنون والطهر. فالكرم يعني العطاء، فإذا انقطع القرآن عن العطاء لم يكن كريما، والعطاء يرتبط بتكشف المكنون، فما كان متكشفا في السابق فهو موروث وليس عطاء جديدا يضفي على القرآن صفة الكرم، ثم ان هذا العطاء يكون لنفس طاهرة.

وليس للنفوس الطاهرة مواصفات (فوق طبيعية) كما يفترض البعض وإن

تفاوتت درجاتها العبادية، إذ تشمل هذه النفوس أولئك الذين لا يعانون كثيرا مراتب الارتقاء الديني عبادة، وتشمل متوسطي الارتقاء، وأعظمهم عند الله هو السابق: ﴿**والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه إن الله بعباده لخبير بصير * ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير**﴾ (فاطر/٣١-٣٢).

إذن فالقرآن ممنهج بالاستخدام الإلهي لمفردات اللغة العربية على مستوى الاصطلاح الدقيق، متنزل على مستوى الحرف، ومن هنا ننفي شبهة تنزله على سبعة أحرف من لغة مختلف القبائل العربية وغاية ما نستطيع قوله انه ما كان من عنعنة وكشكشة في لغة بعض القبائل قرأت بها القرآن لا علاقة له بحرف التنزيل، وإنما هي قراءات هم قرأوا بها بما يتيسر في لسانهم أما ما جاء من إعراب وتشكيل في عصر التدوين من بعد تقعيد اللغة فحكمة إلى المنهج المحيط بالشرعة.

لهذا يتطلب العلم القرآني قاموسا (السنيا معرفيا) يستند في تحديد دلالات ألفاظ القرآن المنهجية والمعرفية إلى نظرية (العائد) المعرفي أو المرجع أو الوسيط فهناك ثلاثة أمور في عملية توصيل دلالات المفردة فهناك الكلمة وهناك الأمر الذي تشير إليه وهناك التصور العقلي المشكل عن هذا الأمر في الذهن وذلك خلافا للتصور التقليدي لفقه اللغة والمعاني، فخصائص اللغة دائما ما تأتي مرتبطة بخصائص الأمة التي تتكلمها من زاوية الوسيط الذهني للتصور، فكل أمة تتكلم كما تفكر ونحن نعلم بأن لغة القرآن هي الوسيط الذهني للتصور، فكل أمة تتكلم كما تفكر ونحن نعلم بأن لغة القرآن لغة عربية وقد ورد المعنى بذلك في (١١) آية من الآيات الكريمة (لسانا عربيا ـ حكما عربيا)، غير ان اللغة ليست مجرد كلمات دالة على مسمى دون وسيط مشكل للتصور

الذهني، فالكلمة تستدعي تصورا معينا مقيدا في دلالاته إلى بيئة تاريخية وثقافية معينة والقرآن ينحو في دلالات المفاهيم إلى الضبط والمنهجية على غير ما هو شائع وسائد ومتغير في ذهنية العائد المتصور، فقد فهم العرب كلمة (الأميين) بمعناها السائد وليس القرآني فأطلقوها على من لا يعرف الخط ولا يقرأ رسم الحروف، وهي خلاف ذلك في الاستخدام القرآني، إذ أنها تقابل (الكتابيين) وليس (الكاتبين) ـ (٢) ـ والاستناد إلى التصور الذهني العربي (العائد) لهذه الكلمة في عصر التدوين انما يعني إغلاق الفهم على مراحل تطور الخطاب الإلهي من حالات الاصطفاء الديني الرأسي وإلى حالات الاتساع العالمي المتدرج، وهذا فهم منهجي يرتبط بتطور مراحل التشريع الديني وطبيعتها، فالخلل في فهم دلالات ألفاظ القرآن لا يقود إلى مجرد إشكاليات لفظية، انه يقود إلى ما هو أخطر من ذلك بكثير حيث سيتعذر فهم محتوى عالمية الدين ومعاني الشرعة والمنهاج وحقائق (النسخ)، فالدلالة المفهومية لكلمة (النسخ) في القرآن قد حرفت نتيجة الدلالة العربية الذهنية في مرحلة عصر التدوين لتكون نسخا لآيات القرآن بعضها بعضا في حين ان النسخ في القرآن يعني استبدال حالة تاريخية أو عقلية بحالة أخرى مغايرة، وليس إبطالا لبعض الآيات أو إسقاطها لها.

في هذا الإطار تأتي آية النسخ في سورة البقرة رقم (١٠٦) وآية النسخ في سورة الحج رقم (٥٢). فالنسخ في البقرة يأتي بعد خطابين إلهيين، فالخطاب الأول لآدم وبنيه ابتداء من الآية (٣٠) وإلى الآية (٣٩)، ثم الخطاب الإلهي الثاني إلى بني إسرائيل من الآية (٤٠) وإلى الآية (١٠٣) ثم يبتدئ الخطاب الإلهي الثالث للمسلمين محذرا في مطلعه من استخدام التعبير اليهودي (راعنا) في الآية رقم (١٠٤) ثم محذرا من كيد اليهود والمشركين: ﴿**ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته**

من يشاء والله ذو الفضل العظيم ﴾ (البقرة/١٠٥) ثم يمضي الله بنسخ التجربتين: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير * ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير ﴾ (البقرة/١٠٦-١٠٧). ثم يحذر الله من بعد هذا النسخ ان نعود إلى منطق الإسرائيليين في طلب المعجزات العينية المحسوسة، ثوابا أو عقابا: ﴿أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل * ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير ﴾ (البقرة/١٠٨-١٠٩).

فالنسخ هنا لحالة تاريخية ترتبط بعالمية الخطاب الديني ونهاية الخطاب الحصري وتمتد إلى مضامين الخطابين المفارقة وهو أمر يفتح آفاقا لدراسته ضمن المنهج.

أما النسخ في سورة الحج فيرتبط بحالة نفسية وعقلية، هي حالة (التمني) التي تجيش في نفس النبي أمام معاصي قومه وعنادهم واستعجالهم النبي بالعقاب وتحديهم له بحيث تغشى النبي حالة يتمنى فيها ان ينزل الله عليهم العقاب، وقد يتمنى النبي ذلك وينذرهم به غير ان العقاب لا يقع فيتخذوا من ذلك دلالة على ضعف النبي وعدم صدقه، فيتمادوا في السخرية به وبرسالته، وتلك هي (فتنتهم) التي يجعلها الله عليهم ويردها إلى الشيطان، فتزداد قلوبهم قسوة، أما الذين (أوتوا العلم) وليس الذين آمنوا فقط فيعلمون وقتها أن لله إرادة بتقدير وإحكام تتجاوز تمني الأنبياء.

﴿وإن يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح وعاد وثمود * وقوم إبراهيم وقوم لوط * وأصحاب مدين وكذب موسى فأمليت للكافرين ثم أخذتهم فكيف كان نكير * فكأين من قرية أهلكناها وهي ظالمة فهي خاوية على

عروشها وبئر معطلة وقصر مشيد * أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور * ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون * وكأين من قرية أمليت لها وهي ظالمة ثم أخذتها وإلي المصير * قل يا أيها الناس إنما أنا لكم نذير مبين * فالذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة ورزق كريم * والذين سعوا في آياتنا معاجزين أولئك أصحاب الجحيم * وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم * ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم وإن الظالمين لفي شقاق بعيد * وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم وإن الله لهاد الذين آمنوا إلى صراط مستقيم * ولا يزال الذين كفروا في مرية منه حتى تأتيهم الساعة بغتة أو يأتيهم عذاب يوم عقيم ﴾ (الحج/٤٢-٥٥).

إذن يرتبط جهد أسلمة المعرفة بالكشف عن الدلالات المفهومية لألفاظ القرآن في إطار منهجيته المستمدة من تركيبه العضوي على مستوى البنائية الحرفية انطلاقا من معجزة إعادة الترتيب، وبضبط الدلالات المعرفية لهذه الألفاظ في إطار المنهجية القرآنية يعاد فهم وصياغة الكثير من موضوعات المعرفة الإنسانية سواء في مجال العلوم الطبيعية أو الإنسانية باعتبار القرآن معادلا بالوعي للوجود الكوني وحركته ممتدا عبر الزمان والمكان. فهو المكنون ليتكشف والمجيد الذي لا يبلى والكريم المتجدد العطاء.

هوامش الفصل الأول

١) راجت مرويات حول سقوط آيات من القرآن الكريم، إما أنها لم تكتب فيما زعم الزاعمون، أو ان داجنا من الطوافين في بيت النبوة أكل صحيفتها، وهذه المرويات، ولا أسميها حتى الأحاديث الضعيفة، تناقض متن القرآن نفسه قبل أن نحقق في سندها ومتنها، فالقرآن محفوظ بحرمة الذات الإلهية ومتنزل على مستوى الكلمة والحرف، كل حرف في موقعه ضمن بنائية القرآن، كمواقع النجوم. وقد تولى خاتم النبيين جمعه وإعادة ترتيبه وقفا عبر الروح الأمين جبريل، وما بقي للصحابة الكرام من بعد الرسول سوى ربط صحائفه لا جمعه من الصدور كما قالوا، وسنطرح هنا نموذجا من هذه المرويات التي دست في أحسن الظن على المرفوعة إليهم: «عن كثير بن الصلت قال: قال لي زيد بن ثابت، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتة)، كأنه كره ذلك فقال عمر: ألا ترى ان الشيخ إذا لم يحصن جلد، وان الشاب إذا زنى وقد أحصن رجم».

وعن عائشة أم المؤمنين قالت: نزلت آية الرجم والرضاع، فكانتا في صحيفة تحت سريري، فلما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم تشاغلنا بموته، فدخل داجن فأكلها.

وقد فسر الفقهاء ذلك بقولهم إن آية الرجم إذ نزلت حفظت وعرفت وعمل بها رسول الله، إلا انه لم يكتبها نساخ القرآن في المصاحف ولا أثبتوا لفظها في القرآن، وقد سأله عمر بن الخطاب، فلم يجبه الرسول إلى ذلك فصح نسخ لفظها وبقيت الصحيفة التي كتبت فيها كما قالت عائشة رضي الله عنها فأكلها الداجن ولا حاجة بأحد إليها. (المحلى ـ ج ١١ ـ ص ٢٣٦).

وقد ورد في باب النسخ في القرآن في كتاب «البرهان في علوم القرآن» للزركشي: النسخ في القرآن على ثلاثة أضرب:

الأول: ما نسخ تلاوته وبقي حكمه فيعمل به إذ تلقته الأمة بالقبول، كما روي انه كان يقال في سورة النور «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله»، ولهذا قال عمر لولا ان يقول الناس: زاد عمر في كتاب الله لكتبتها بيدي. رواه البخاري في صحيحه معلقا. وفي هذا سؤالان:

أ ـ ما الفائدة في ذكر الشيخ والشيخة؟ وهلا قال المحصن والمحصنة؟

وقد أجاب ابن الحاجب في أماليه عن هذا بأنه من البديع في المبالغة، وهو ان يعبر عن الجنس في باب الذم بالأنقص فالأنقص، وفي باب المدح بالأكثر والأعلى، فيقال: لعن الله السارق يسرق ربع دينار فتقطع يده، والمراد يسرق ربع دينار فصاعدا إلى أعلى ما يسرق. وقد يبالغ فيذكر ما لا تقطع به. كما جاء في الحديث: «لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده». وقد علم انه لا تقطع في البيضة، وتأويل من أوله بيضة الحرب تأباه الفصاحة».

راجع د. أحمد فتحي بهنسي ـ العقوبة في الفقه الإسلامي ـ دار الشروق ـ الطبعة الخامسة ـ ١٩٨٣ ـ ص ٩٠ ـ ٩١.

ونقول ان من وضع هذا المروي لم يطلع بما فيه الكفاية على الآية القرآنية التي تقول: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ (الحجر/ ٩). فكيف أكل داجن آية الرجم والرضاع؟ ساء ما يفترون.

ثم نقول منذ متى يقدم الله ـ سبحانه ـ ذكر الرجل على المرأة في الزنا؟ فالمرأة هي التي يقدم ذكرها لأن الزنى لا يتم إلا بأن تعطي نفسها وإلا كان اغتصابا وما وجبت عليها العقوبة التي تقترن فيها بالرجل. فالقرآن يقدم ذكر المرأة على الرجل في الزنا ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ (النور/ ٢) ثم يقدم الله ذكر الزاني (الرجل) على الزانية في عقد النكاح بينهما ﴿الزاني لا ينكح إلا زانية﴾ (النور/ ٣) ولم يقل الزانية لا ينكحها إلا زان.

ثم ان ربط العقوبة رجما بشيخ وشيخة ينفي علة الحكم مهما حاول ابن

الحاجب في أماليه، فالشيخ يمكن أن يكون غير محصن، وكذلك الشيخة كما قالوا.

الذين وضعوا هذا المروي خالفوا ميثاق الله حفظا للقرآن، وخالفوا لغة القرآن، وخالفوا علة الحكم وخالفوا شرعة الرحمة والتخفيف التي كانت أهم علامة من علائم النبي الأمي العالمي الذي ينسخ شرعة الأصر والاغلال والعقوبات الغليظة، عالمية (إني رسول الله إليكم جميعا) وشرعة رحمة وتخفيف (يضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) وهكذا كان وهكذا كتب، فكان الجلد مائة جلدة في سورة النور ناسخا للرجم في التوراة: ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي أتهلكنا بما فعل السفهاء منا إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين * واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هدنا إليك قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون * الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون * قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك السماوات والأرض لا إله إلا هو يحي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون﴾ (الأعراف/١٥٥-١٥٨).

أما القول بآيات منسوخة، سواء كانت قد سقطت من التلاوة أو أكلها داجن، أو رفعت نهائيا، فهذه مرويات أخرى، إذ ليس في القرآن ناسخ ومنسوخ وأفل ما يقال بهذا الصدد ما قاله الشيخ الفاضل محمد الغزالي بأسانيده

الموضوعية والعاقلة حين رد مفهوم النسخ إلى (النسخ التكويني) أي ما يتعلق بخوارق العادات التي كان من قبلنا يسألها رسوله، وقد منعها الله عنا لأسباب تتعلق بعالمية الرسالة وشرعة التخفيف والرحمة. (راجع الشيخ محمد الغزالي - كيف نتعامل مع القرآن - مدارسة معه أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة - المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩١ م الصفحات من ٩٦ وإلى ١٠١). وسيتناول القارئ في دراسات لاحقة - بإذن الله - تفصيلا للتشريع المقارن الإسلامي والتوراتي.

ب - يرجى مراجعة مصطلح (الأميين) وكيفية الاستخدام القرآني له مع تحليله في دلالات المصطلحات، فالأمي هو غير الكتابي وليس غير الكاتب وبتلك الصفة حدد الله - سبحانه - في مطلع سورة الجمعة حدود الانتشار الجغرافي - البشري لعالمية (الأميين) من العرب ومن يلحق بهم (لما يلحقوا بهم) من الشعوب الأمية، التي لحقت بهم - تحقيقا لنبوءة القرآن ما بين المحيط الأطلسي غربا والهادي شرقا في الوسط من العالم تمهيدا لمرحلة الظهور العالمي للدين: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين * وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم * ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ (الجمعة/٢-٤).

وقد جاء الباحثون من بعد، فحاولوا اكتشاف الأسباب التي جعلت الانتشار الجغرافي للإسلام وقفا على مناطق معينة فاتجهوا لدراسة العلاقة بين نظم العبادات الإسلامية والبيئة الطبيعية الجغرافية لهذه المناطق ولكن دون ان يكتشفوا ان التحديد الجغرافي البشري لعالمية الأميين قد تم قبل بداية الفتوح وبنصوص سورة الجمعة، ولدوافع تعيينية أكثر من مسألة التوافق بين المناخ الطبيعي ونظم العبادات وهذا هو الجانب الغيبي الذي لا يتجه علماء اليوم للكشف عنه فهم لا يقرأون التاريخ في القرآن، ولا حتى يجمعون بين القراءتين.

تسرع جغرافي

بيانكا سكارسيا وجمال حمدان كيف فهما الحد التعييني لعالمية الأميين جغرافيا؟

سأعتمد هنا على النصوص التي أوردهادكتور رضوان السيد في معرض مناقشته الغنية لقضايا الإسلام المعاصر والمستقبل. وقد أورد الدكتور رضوان هذه النصوص في معرض رفضه الربط بين الإسلام والخصوصية الجغرافية ولكنه لم يتجه للربط بين مدى الانتشار الجغرافي وتحديد مرحلة الأميين.

يقول رضوان ان الباحثة الإيطالية بيانكا سكارسيا أموريتي قد أفضى بها التسرع إلى بعض النقائض حينما تبحث الجغرافية للإسلام باعتبارها جزءا من خصوصيته، صحيح ان الإسلام توقف عند حدود جغرافية معينة ولكن ذلك لا يعود إلى طابعه الأيديولوجي الذي قصره على مناطق معينة ذات مناخ معين كما يقول بلانويل، بل لأن الطاقات البشرية المحدودة للجماعة التي حملته والظروف السياسية والاجتماعية للشعوب والأمم الأخرى التي واجهته حصرته (ولم تحاصره) في البقاع الأكثر اعتدالا في أفريقيا والشرقين الأدنى والأوسط على حفافي الصحاري وفي محيطها وإلا فكيف نفسر انتشاره وتوسعه في بقاع حارة الطقس والمناخ مثل افريقيا السوداء وأندونيسيا والهند.

قد احتج دكتور رضوان بطاقة الحامل البشري المحدودة التي لم تمكن الاسلام من الانتشار خارج هذه الحدود الجغرافية في حين احتجت الباحثة بيانكا بالطابع الأيديولوجي المتسق مع هذه الجغرافية. ولم يكتشف كلاهما ان القرآن قد حدد هذا الانتشار ضمن مشروعه الإلهي لاستيعاب غير الكتابيين في الوسط من العالم. أما ان يجد الإسلام (مواطئ اقدام في أوروبا وأمريكا) بحيث يعزز دكتور رضوان مقولته حول (ان المسلمين أمة في حالة تحقق دائم) فلا يعتبر استشهادا إلا بحالات فردية وليس حالات استيعاب جماعي أو. المهم ان دكتور

رضوان السيد قد أوضح لنا خلافات بين رأيين رأي يحاول التشديد على التشابه في بيئات العالم الإسلامي الجغرافية ليصل من وراء ذلك الى تحديد سمات للإسلام وشخصية المسلم عن طريق البيئة والجغرافية (كرافيه دي بلا نول) ورأي يشدد على التنوع الجغرافي توصلا لنفي وحدة الإسلام الحضارية وبالتالي نفي إمكان جامعته أو وحدته السياسية (جمال حمدان ـ ولفريد كانتويل سميث) في حين أكدت بيانكا ماريا ساكرسيا ان الانتشار يعزى لتوق المسلمين لتحقيق إرادة الله في العالم عن طريق الدعوة والجهاد.

كم يوفر القرآن على هؤلاء الباحثين جهدا كبيرا لو اكتشفوا فيه مقولة (الأميين) التي تعطي حدود هذا الانتشار بعدا غير جغرافي أو بيئي بالمعنى الذي ذهب إليه بعضهم كما تعطي هذا الانتشار المحدد بعدا غير البعد الإطلاقي عبر مفهوم الدعوة والجهاد المجردين أو قول رضوان ان تلك هي حدود طاقة من كانوا ولا نريد هنا أن نقلل من كلمات دكتور رضوان ولا مشروعية العامل الجغرافي البيئي الطبيعي ولكنا نقول باستيعاب كافة هذه العوامل ضمن مقولة التعيين وهي المقولة التي حددتها سورة الجمعة لنؤكد ان (مطلق) القرآن انما يتناول (جدلية الواقع) فلا يظن بعض الناس ان محتوى القرآن المنهجي هو الأدنى حظا في الثقافة والمعرفة من حظوظ الذين خلقهم من أنزل القرآن.

فالقرآن يحمل التاريخ بين دفتيه إذا تناوله القارئون وجمعوا بينه وبين الوجود وحركته.

راجع (صحيفة الخليج ـ الشارقة ـ الإمارات العربية المتحدة ـ عدد ٢٤٤٤. تاريخ ١٩٨٥/١٢/٢٧).

الفصل الثاني

تطبيقات المنهجية المعرفية القرآنية لأسلمة مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية

في هذا الفصل نتجاوز ـ بإذن الله ـ مرحلة الدراسات التي (تنادي) بأسلمة المعرفة إلى وضع الأسس التطبيقية لصياغة مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية وفق المنهجية المعرفية القرآنية حيث يمكن ان يشرع المتخصصون ـ كل في مجاله ـ بتطبيق هذا المنهج عمليا.

لن نتوقف في هذا المجال التطبيقي لمناقشة تلك الأفكار العامة التي تفصل بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية التطبيقية، كما لن ننصرف لمناقشة الدعاوي التي تفصل بين الدين والعلم أو تلك التي توفق بينهما بشكل انتقائي. فدراساتنا التطبيقية تعتمد منهجية معرفية قرآنية لا تقبل بفصل وتجزئة الظواهر الكونية وحركتها، بما فيها الإنسان، فليس لدينا منهجيات مختلفة نتعامل بوجه من وجوهها مع شكل أو ماهيات معينة من الظواهر ثم نتعامل بوجوه أخرى مع أشكال أخرى.

وعوضا عن مناقشة فرضيات إمكانات واحتمالات هذا الموقف المنهجي المعرفي فإننا سنشرع فورا في تطبيقه ـ بإذن الله ـ لتتضح من خلال التطبيق فاعليته القرآنية العلمية في أسلمة المعرفة موضوعاتها، مؤكدين سلفا أننا (نستنبط) هذه التطبيقات من قراءتها المنهجية والمعرفية للقرآن بمنطق علمي تحليلي يستند إلى وحدة الكتاب العضوية ولا نتوقف في حدود (الاستقراء) الذي استند إلى موروث العقليتين الإحيائية والثنائية المتقابلة كما أوضحنا. فالقراءة هنا قراءة

جديدة لأن خصائص التركيب القرآني الكوني قابلة لذلك، علما وعالمية، ودون الأخذ بهذه القراءة لا تتم أسلمة العلوم إلا بوصفها ـ أي هذه الأسلمة ـ إضافة عبارات دينية لمفاهيم العلوم أو نفي ـ ما يراه البعض ـ متعارضا في هذه العلوم مع منطق الدين.

في هذا الإطار نضع المبادئ التطبيقية لأسلمة هذه العلوم أو المعرفة الإنسانية استنباطا من المنهجية المعرفية القرآنية وندع للحوارات حولها فسحة الزمن اللاحق بإذن الله، إذ يهمنا الآن الخروج من الدعاوي والمساجلات إلى التطبيق وقد من الله علينا بكتاب يوازي بالوعي الوجود الكوني وحركته (السبع المثاني والقرآن العظيم).

المبدأ الأول: منهجية المعرفة الوظيفية

عدم الفصل بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية

يقرر القرآن، تماما كما تقرر فلسفة العلوم الطبيعية ان الإنسان بدنا وحواس وكذلك نفسا وعقلا هو مولود طبيعي للمجال الكوني، وبالتالي يمكن ان تنسحب عليه وعلى أطره الإدراكية وسلوكياته النفسية والاجتماعية كافة القوانين والنظريات المتولدة عن العلوم الطبيعية، ثم تفترق (النهايات) المنهجية المعرفية للقرآن افتراقا جذريا عن النهايات المنهجية المعرفية لفلسفة العلوم الطبيعية الأخرى، فالأولى وهي المنهجية المعرفية القرآنية تنتهي بالكون الطبيعي إلى مفهوم (الخلق) في حين الثانية وهي المنهجية المعرفية لفلسفة العلوم الطبيعية إلى مفهوم (التشيؤ) والفارق بين المفهومين ان الخلق أكبر من التشيؤ، لا من زاوية الإعجاز الإلهي في التركيب المعقد في الخلق والتخليق بما يتجاوز قدرات الطبيعة الذاتية في التشيؤ، ولكن من زاوية هيمنة مفهوم (الخلق) على مفهوم (التشيؤ) ونسف قوانينه الطبيعية ذاتها علما بأنه قد ركب عليها الوجود.

ولنشرح هذا الفارق نقول بأن العلوم الطبيعية تعتمد على قوانين التشيؤ التي تتحكم في التحولات الاحيائية أو الفيزيائية أو غيرها بحيث يختلف الناتج باختلاف المركبات، ويكتسب كل ناتج خصائص مركباته الأولية ولو تطور عنها بشكل نوعي نتيجة التفاعل فخلط اللون الأبيض مع الأسود مع الأحمر لا ينتج عنه في النهاية إلا مركب الثلاثة ألوان، أي لون الشفق.

أما مفهوم الخلق فينتهي إلى غير قوانين التشيؤ وينقضها بذات الوقت، إذ يمكن أن تتحد خصائص المركبات الطبيعية ويختلف الناتج. ويمكن كذلك ان تختلف خصائص المركبات الطبيعية ويتحد الناتج. وهذا نسق منهجي ـ ولكن على مستوى نظرية الخلق ـ لكل قوانين العلوم الطبيعية.

أ ـ فعلى مستوى اختلاف العناصر المتفاعلة ووحدة الناتج الطبيعي يرشدنا الله بقوله: ﴿وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحما طريا وتستخرجون حلية تلبسونها وترى الفلك فيه مواخر لتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾ (فاطر/١٢).

ب ـ وعلى مستوى وحدة العناصر المتفاعلة واختلاف الناتج الطبيعي يرشدنا الله بقوله: ﴿وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ (الرعد/٤).

فقانون التشيؤ الطبيعي لا يحتمل وحدة الخصائص التكوينية الأولية لعناصر متفاعلة ثم يختلف ناتجها ويتعدد ويتنوع، ففي سورة الرعد ليس سوى (تراب + ماء) = (قطع متجاورات ـ تسقى بماء واحد) والناتج يبلغ حد اللامتناهي. وفي سورة فاطر تختلف الخصائص التكوينية الأولية (ماء عذب فرات ـ وماء ملح أجاج) ويتحد الناتج الطبيعي (لحما طريا).

ليس بعد حتى نقول ان قوة التخليق أعظم من مفهوم التشيؤ الطبعي مدى

أدركنا بالقرآن ان مظاهر الحياة في تعددها وتنوعها قد تولدت عن عنصر واحد هو الماء: **﴿أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون﴾** (الأنبياء/٣٠).

وليس بعد حتى نقول ان مفهوم الخلق وليس التشيؤ الطبيعي يمضي لتوليد ناتج حي من ميت، وتوليد ناتج ميت من حي: **﴿إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فأنى تؤفكون﴾** (الأنعام/٩٥).

ليس لنا ان نقول ذلك الآن في معرض تقرير المبدأ التطبيقي الأول والخاص بعدم الفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية حيث تتحدد قواعد المعرفة التطبيقية بين الخلق والتشيؤ في الفعل الكوني، ولكنهما يفترقان في النهايات المنهجية فعلينا ان نوضح لطلابنا، وفي مختلف التخصصات، الطبيعية والإنسانية ان مفهوم الخلق اللامتناهي والذي يصل إلى مستوى نسف قوانين التشيؤ الطبيعي يتحد مع نظريات التشيؤ في صياغة قوانينها العلمية على مستوى الطبيعة والإنسان ولكن على مستوى كوني. فنتفهم القوانين الطبيعية ومنعكساتها الإنسانية والاجتماعية فهما (وظيفيا) تنبني عليه أسس المعرفة العلمية المنهجية البشرية وليس فهما (مطلقا) يمتد بفلسفة العلوم الطبيعية إلى نهاياتها المادية.

المبدأ الثاني: المعرفية الوظيفية وليست النسبية في المنهج القرآني

يميل البعض من المفكرين ضمن قناعته بقوانين ونظريات العلوم الطبيعية وتطبيقاتها الاجتماعية والإنسانية من ناحية وخشيته من الناحية الأخرى على الإخلال بالمفهوم التوحيدي إلى ان يطلق على قوانين الطبيعة صفة (النسبية) حتى لا تأخذ بلباب الطلاب وتجنح بهم إلى المادية. غير ان هذا المعنى يقلل من قيمة القانون العلمي الطبيعي وثوابته ويضعف الانتماء للعلم، في حين ان الله - سبحانه - يعطي القانون الطبيعي كامل طاقته الوظيفية وليس النسبية إلا حين يتعالى الإنسان بهذا القانون الوظيفي الطبيعي على مفهوم (الخلق). وقتها توضع الكوابح المنهجية بوجه السلوك المتعالي وليس بوجه المعرفة والمنهج العلمي الوظيفي، فإذا حاولنا تدمير المنهج العلمي الوظيفي نكون قد انتقصنا بذات الوقت من معرفة الإنسان لوجوده في إطاره الكوني الطبيعي الذي شيأه الله به وله. ونكون قد وضعنا حائلا بين الإنسان والوجود. فالقول بالمعرفة (النسبية) للعلوم وليس المعرفة (الوظيفية) من شأنه أن يقود إلى إيجاد هوة معرفية ومنهجية بين قدرة الله المطلقة وقانون السببية الوظيفي فيأتي من ينفي السببية مطلقا باسم النسبية معتقدا انه يحقق المعرفة التوحيدية بذلك، فيجعل الأسباب مجرد (قرائن) لا روابط بينها من ذاتها، مستشهدا بالآية: **﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا الشمس عليه دليلا * ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا﴾** (الفرقان/٤٥-٤٦). فالشمس هنا مجرد دلالة على امتداد الظل وليست علة له. وهذه الآية لا تتعارض مع العلم الطبيعي بصفته الوظيفية الكاملة ولكنها تتعارض مع العلم الطبيعي بصفته النسبية وذلك حين نحاول التحول بهذه النسبية السببية إلى (مطلق) في حين ان المنهجية العلمية المعرفية الوظيفية لا تتحول إلى مطلق لأنها وظيفية ولا تتدنى في قوانينها ونظرياتها العلمية إلى نسبية لأنها كاملة القوة، ومن هنا نعطي فلسفة العلوم الطبيعية وبمنعكساتها في العلوم الاجتماعية والإنسانية كافة دلالاتها المنهجية والمعرفية دون الالتفاف عليها بمنطق النسبيات في إطارها الوظيفي الكوني، ففلسفة العلوم الطبيعية فلسفة وظيفية يقرها القرآن ويقر منعكساتها الاجتماعية والإنسانية في دائرة الخلق الكوني. وفي إطار هذا المنهج العلمي الوظيفي يكشف القرآن - بمنهجيته المعرفية عن المنشأ والتكوين والغايات بحيث لا يفهم الإنسان حقائق القرآن نفسه بمعزل عن استخدام هذا المنهج العلمي الوظيفي، ونستثني الفهم التأملي وذلك القائم على مبادئ العقل

الفطري، وهو فهم يشكل أساس تراثنا.

هنا نلخص المبدأ الأول والثاني في إسلامية المعرفة وذلك بتجريد فلسفة العلوم الطبيعية وتطبيقاتها الاجتماعية والانسانية عن نهاياتها المادية والوضعية الانتقائية ودراستها ضمن منهجيتها الطبيعية الوظيفية باعتبارها مصدرا لقوانين ونظريات التشيؤ وليس الخلق.

بذلك يتحدد الإطار المعرفي لهذه العلوم قرآنيا وبقدر ما نشرح للباحثين الفرق بين النظريتين ونساعدهم على تطبيقاتها في مجالات المعرفة المختلفة بقدر ما مضينا خطوات في اسلمة مختلف العلوم، إذ نضع مقابل كل نظرية معتمدة في التشيؤ الوظيفي نظرية في الخلق بحيث يتكامل المنظور المنهجي والمعرفي.

المبدأ الثالث: العلاقة بين منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ

ان منهجية الخلق، والتي تعكس قدرة الله المطلقة في الوجود لا تعني قط تجاوزا لمنهجية التشيؤ الوظيفي، فليس هناك (انفصام) بين المنهجيتين، بما يوحي للبعض بأن الله يحتفظ لنفسه ـ سبحانه ـ بـ(أسرار منهجية الخلق ليعجز بها الإنسان). فمنهجية الخلق تعني فعل الله في (الإطار الكوني) المهيمن على الإطار (الأرضي)، فالكرة الأرضية (نقطة فلكية) سابحة في كون طبيعي متسع (سبع سموات وسبع أرضين)، فالظواهر والقوى الكونية المتسعة تمتد بتأثيراتها إلى تفاصيل التشيؤ في الكوكب الأرضي وفق جدلية معقدة يستحيل إدراكها ما لم تدرك كافة أبعاد هذه الكونية وتفاصيلها وانعكاساتها في تشكيل ظواهر الأرض لدرجة توليد اللامرئي من المرئي، واللامادي من المادي، إلى مدى ما يصبح فيه الطين بشرا ناطقا ومدركا ومريدا، وإلى درجة توليد الحي من الميت والميت من الحي.

ان إدراك هذا التخليق الكوني بالمدى الذي ذكرناه، وعبر تبادل التاثيرات الفلكية عبر الأرض ومحيطها الكوني هو (كبر) في (الصدور) لا تبلغه البشرية ولو عمرت بلايين السنين، وليس لأن الله ـ سبحانه ـ لا يريد ذلك، فهو كريم مطلق الكرم، ويحب للإنسان العلم والمعرفة، غير ان الأمر فوق الطاقة الإنسانية: **﴿إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير * لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون * وما يستوي الأعمى والبصير والذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا المسيء قليلا ما تتذكرون﴾** (غافر/٥٦-٥٨).

فالذين يريدون الوصول إلى معرفة دقائق منهجية الخلق فلابد لهم من استيعاب الكونية كلها اولا **﴿لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾** (غافر/٥٧). فالناس نتاجات جزئية في هذه الكونية المحيطة التي ركبوا ضمنها، والتطلع للإحاطة بهذه الكونية ـ التي تصل فيها وضمنها ـ قدرات التخليق لتوليد الحي من الميت، والإنسان من الماء والطين، هو كبر في الصدور لا يبلغه الإنسان **﴿إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه﴾**. إذ كيف يبلغ الإنسان كل مدارات المحيط الكوني الذي ينفذ إلى خارج أقطار السماوات والأرض ليستجمع في إدراكه كل قوى التكوين: **﴿يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان * فبأي آلاء ربكما تكذبان * يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران * فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾** (الرحمن/٣٣-٣٦).

خارج أقطار السماوات والأرض، خارج مدارات المجموعة الشمسية كلها تنفجر بنائية الإنسان نفسه، تنفجر مركباته التي استمدت أصولها من مكونات كوكبه الأرضي، فالسماء نفسها وما تحمله من طبقات تنشق وتنفجر حين يعمد الله ـ سبحانه ـ إلى إعادة تركيبها في كونية مغايرة لعصرنا الفضائي الكوكبي

الراهن، ذلك **﴿يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات وبرزوا لله الواحد القهار﴾** (إبراهيم/٤٨). ولهذا ربطت الآية في سورة غافر ما بين (كبر) خلق السماوات والأرض و(كبر) في صدور الناس (ما هم ببالغيه)، فلو تجاوزوا أقطار السماوات والأرض، أي تجاوزنا فضاءنا الكوني لانفجرت تركيبتنا المكونة ضمن فضائنا الكوني، تماما كما تنفجر تركيبة السماء فيما يلي من آيات سورة الرحمن: **﴿فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان * فبأي آلاء ربكما تكذبان * فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان * فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾** (الرحمن/٣٧-٤٠). وهو انفجار كوني سيأتي لاحقا، حين يعاد التركيب الكوني للحياة الأبدية فكل ما نسبح فيه الآن من سماوات وأرض، بسفننا الفضائية وما سنسبح فيه غدا يشكل مجرد (عرض) وليس طولا حين إعادة التركيب: **﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين﴾** (آل عمران/١٣٣).

لهذا سيأتي وقت تتطور فيه قدرات البشرية على السباحة الفضائية فتكاد تخترق مجالها الكوني وصولا إلى حدود الانفجار التي تتبدى معالمه الفيزيائية الكونية في الشظايا المتفجرة من نار ونحاس بحيث لا تصمد تركيبتنا وقد تفجرت المواد الأولية نفسها. فالله ـ سبحانه ـ لا يرسل علينا (شهبا) من نيازك أو غيرها ليحول بيننا أو بين تطور البشرية والعلوم الكونية، ولكنه ينذرنا من الانفجار (شواظ) ونحن بصدد تحقيق (كبر في صدورنا) ما نحن ببالغيه ـ بحكم التكوين ـ وليس بحكم (تعجيز) الله لنا كما يفترض البعض. ولهذا قال الله **﴿يرسل عليكما﴾** وليس (نرسل) عليكم حتى لا يتضمن المعنى إيحاء بالمواجهة الإلهية التي تحول دون تقدم الإنسان في علمه.

بل إن توجيه الخطاب الإلهي للثقلين معا، مبتدئا بتقديم الجن على الإنس، إنما يحمل في طياته الكثير من الدلالات المستقبلية على مستوى تطور العلوم الطبيعية، فبالمدى الذي تستطيع فيه العلوم الطبيعية التعرف على العلاقة الجدلية

في التكوين بحيث تتشكل (النفس) كقوة (لا مرئية) عن مادة مرئية، لا يصبح وقتها ثمة إشكال في مقاربة مفهوم الخلق الإلهي لسائر الكائنات الغير مرئية، بما فيها (الجن). وهو تطور لم تبلغه العلوم الطبيعية البشرية بعد ولكنها ستتطور نحوه، وذلك حين تتطور علوم الاحياء والفيزياء، ويربط فيما بينهما، للبحث في ظاهرة (التكوين) للنفس، فعلوم النفس الآن لازالت في مراتبها الأولى، وهي .. - . ة على فهم انعكاسات المجال والتاريخ على النفس بأكثر من فهم النفس ذاتها. وهو فهم سيتحقق بإذن الله، ونسأل الله وقتها ألا يستخدم مثل هذا العلم الخطير في غير موقعه وغاياته الإنسانية.

هذا إطار نفهم من خلاله علاقة منهجية الخلق بمنهجية التشيؤ، فهي علاقة تدامجية وتكاملية، فحيث تكون منهجية التشيؤ قابلة للتحديد لارتباطها بالعلوم الطبيعية الوظيفية فان منهجية الخلق تحتويها وتمضي بها إلى نقطة التلاشي.. نقطة الانفجار.

المبدأ الرابع: منهجية الخلق والمعرفة الوظيفية للعلوم (الصيرورة):

قد شيأ الله الإنسان كائنا غير منفصل عن المجال الكوني الطبيعي إلا بقوة الروح التي وصفها ـ سبحانه ـ بأنها من أمره: **﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾** (الإسراء/٨٥). وكذلك: **﴿ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون﴾** (النحل/٢). أما دون ذلك فكله عائد إلى (النفس) التي جعلها الله من نتاج الكون الطبيعي المتفاعل بثنائية جدلية في سورة (الشمس)، وبحكم ثنائية التكوين الكوني الجدلي توفر لها متاحات الاختيار، فألهمها فجورها وتقواها بموجب التكوين الطبيعي والتركيب.

قد تناول الخطاب الإلهي النفس في مواضع عدة في القرآن، فوردت نفس

(٦١) مرة، ونفسا (١٤) مرة، ونفسك (١٠) مرات ونفسه (٤٠) مرة ونفسها (٢) مرة، ونفسي (١٣) مرة، والنفوس مرة واحدة ونفوسكم مرة واحدة والأنفس (٦) مرات وأنفسكم (٤٩) مرة وأنفسنا (٣) مرات وأنفسهم (٩١) مرة وأنفسهن (٤) مرات، فيكون المجموع (٢٩٥) مرة.

لم يذكر الله الروح قط كمصدر لطاقة الحياة والوجود، ولم يذكر قط ان سلبها يؤدي إلى الموت، وإنما جعل ذلك قصرا على (النفس) المكونة داخل النطاق الطبيعي الكوني، فالنفس هي التي تموت ﴿وما كان لنفس ان تموت إلا بإذن الله﴾ (آل عمران/ ١٤٥)، وفي حال الموت النفسي هي التي تخرج وليس الروح: ﴿...ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم﴾ (الأنعام/٩٣). وفي قمة المجاهدة والبيعة الإلهية يشير الله إلى النفوس وليس الأرواح: ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم﴾ (التوبة/ ١١١). وحين البعث لا تزوج الأرواح إلى الأبدان، ولكن تزوج النفوس: ﴿وإذا النفوس زوجت﴾ (التكوير/ ٧) فالنفس هي مستودع الحياة والمشاعر والأحاسيس والمواقف بما سواها الله خلقا في إطار التشيؤ الكوني الطبيعي، غير ان الدارج من اللغة ودلالات الألفاظ يجعل الروح في موضع النفس، والروح من خارج النسيج الكوني لأنها من أمر الله ويهبها الله لمن يريد لغايات تسمو على مكونات الطبيعة.

صحيح ان الإنسان يدرك ـ على الصعيد الديني ـ ان الله قد خلقه من طينة الكون ومائه، ولكنه لم يدرك على الصعيد العلمي والمعرفي بعد ان هذا الخلق من عناصر الطبيعة الكونية يشمله جسدا ونفسا وعقلا ومشاعر، إذ يظن ان قواه النفسية والإدراكية متعالية على التكوين المادي الطبيعي، فالمادة في تصور الإنسان ترتبط بأدنى مستويات التكوين، فلا يعتقد الإنسان ان نفسه وقواه الشعورية والإدراكية هي نتاج للطين والماء، غير ان القرآن يعطي مفهوم (الخلق)

وليس (التشيؤ) ضمن الطبيعة هذا المعنى، إذ يشير إلى ان خلق السماوات والأرض أشد تعقيدا من خلق الإنسان بكامل ما لديه من قوى وعي.

فهذا الإنبات الكوني للإنسان يجعل من قواه النفسية والإدراكية موضوعا لقوانين العلوم الطبيعية الوظيفية، وعبر مناهجها التطبيقية تستدرك مناحيه الإنسانية والاجتماعية، وهكذا لا يمكن الفصل بين قوانين ونظريات العلوم الطبيعية والوظيفية في منهج التشيؤ عن أطر المعرفة الاجتماعية والإنسانية، فمنهجية الخلق متضمنة لمناهج المعرفة الإنسانية والاجتماعية في وحدتها مع مناهج العلوم الطبيعية الوظيفية والتي تفتح لنا آفاقا لمعرفة (علم الإنسان) وثقافاته المقارنة وفق المنظور الكوني لوحدة خصائص الإنسان بحكم وحدة خصائص التركيب.

المبدأ الخامس: التركيب الطبيعي للإنسان في علاقته بالزمن والصيرورة وإنتاج الأفكار

في المبدأ الثاني أوضحنا التكوين الإنساني في الإطار الطبيعي الكوني ضمن قوانين التشيؤ الوظيفي المرتبطة بمنهجية الخلق، وتعود الآن لتوضيح ما يعكسه هذا المبدأ الثاني على مستوى معرفة الإنسان بذاته وبوجوده، وهو أمر يتعلق بكيفية التكوين، فمنهجية الخلق الإلهية المتعالية لم تشأ أن تجعل خلق الإنسان فجائيا ينطلق من إحداث الكائن الإنساني في المكان، ولو جاء تكوينه من عناصر الطبيعة، دون ان يمتد التكوين في الزمان عبر صيرورة ممتدة تنعكس عليها قوانين التشيؤ الوظيفي، والفارق بين المعنيين ان الخلق المكاني الفجائي يبطل مفهوم التفاعل عبر الحركة الممتدة، في حين ان الخلق المرتبط بقوانين التشيؤ الوظيفي على مستوى الطبيعة ينقل الطبيعة وقوانينها وحركتها إلى داخل الإنسان باعتبارها نتاجا متولدا عنها. فتكمن في داخله قدرات الاتصال والتفاعل بالكون

الذي تولد فيه بداية من الأحاسيس الغريزية وتطورا عبر الصيرورة إلى أرقى إشكال المعرفة العلمية بعد المرور بمرحلة تكوين البديهيات العقلية منذ فجر الحضارات الإنسانية، وما هذه البديهيات العقلية التي يسميها بعض الفلاسفة (مقولات قبلية) سوى نتاج الصيرورة في التكوين.

في هذا المجال يوضح لنا القرآن أصل الصيرورة في التكوين والتي تعني الزمن والحركة خلافا للمفهوم التوراتي السكوني حول خلق الإنسان، وليس بالضرورة ان تكون الصيرورة الزمنية القرآنية مرتبطة بمراحل الارتقاء الداروينية التي اعتمدت على قوانين التشيؤ العلمية الطبيعية الوظيفية دون الالتفات إلى منهج الخلق الإلهي الأكبر للسماوات والأرض كما أوضحته الآية (٥٧ من سورة غافر).

يشير الله في سورة الانفطار الى تعدد مستويات التكوين الإنساني عبر الزمن والصيرورة، فيبدأ بالخلق، ثم الاستواء، ثم الاعتدال، ثم يشير إلى تعدد الصور التي استمدت من أشكال مختلفة وليس من القردة كما تشير الدراسات التطورية: **﴿يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم * الذي خلقك فسواك فعدلك * في أي صورة ما شاء ركبك﴾** (الإنفطار/٦-٨).

في سورة الانفطار أجمل الله صيرورة الخلق الإنساني وفي آيات أخرى في سور أخرى فصل ما هو مجمل، فالخلق نفسه يبدأ من أصل الحياة في الماء بعد مرحلة سبقت في الصيرورة الكونية حين فتق الله رتق السماوات والأرض: **﴿أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون﴾** (الأنبياء/٣٠). والرؤية التي يجعلها الله حجة على الكافرين ويسائلهم عنها ليست رؤية شهود عين لواقعة فتق الرتق الكوني بعينها، فتلك واقعة لم يشهدها أحد: **﴿ما أشهدتهم خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا﴾** (الكهف/٥١). غير ان رؤية الفتق

كأصل للتكوين يستدل عليها برؤية حركة الانفلاق = الفتق في مجال الحركة الطبيعية، إما بالعين المجردة في التكرار اليومي لانفلاق الصبح وإما بالملاحظة التجريبية لانفلاق الحب والنوى: **﴿إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فأنّى تؤفكون * فالق الإصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم﴾** (الأنعام/٩٥-٩٦).

بالانفلاق يبدأ عنصر الزمن الكوني ليعطي الصيرورة معناها، فتبدأ الحياة من أصل الماء، خلق فتسوية فاعتدال فتركيب في متعدد الصور، وتستمر الصيرورة في فعلها ضمن طور الآجال الزمنية المختلفة: **﴿هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده ثم أنتم تمترون﴾** (الأنعام/٢)، وتأتي الدقة المنهجية في هذه الآية بإشارة الله إلى نوعين من الأجل. أجل (مطلق) وأجل مسمى. والمسمى هو المعرف بشرائطه التكوينية والذي يرتبط بقوانين التشيؤ الطبيعي، أما الأجل المطلق فيرتبط بهيمنة الخلق على التشيؤ العلمي وقوانينه. فدمج الله بين الاثنين في منهجية واحدة، ليؤكد على إطلاقية القدرة الإلهية في الخلق من ناحية جنبا إلى جنب مع مسميات الأجل الزمانية وقوانين التشيؤ.

ثم يفصل الله المجمل فيدخل عنصر الطاقة الحرارية في أصل التكوين الطيني والمائي، والطاقة الحرارية تفاعل يعني الحركة، والحركة تعني الصيرورة الزمانية: **﴿ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمإ مسنون * والجان خلقناه من قبل من نار السموم * وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون * فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾** (الحجر/٢٦-٢٩).

فصيغة الجمع في الخلق والتصوير البشري يؤتى بها هنا قبل صدور الأمر الإلهي للملائكة بالسجود لآدم، **﴿ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾**. ويتولى القرآن حل هذه الإشكالية في مبتدأ الحوار الإلهي مع الملائكة قبل الأمر لهم بالسجود

لآدم ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون * وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين * قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم * قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون * وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين * وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين﴾ (البقرة/٣٠-٣٥).

فالخطاب الإلهي هنا للملائكة لم يبدأ بإخبارهم عن إرادته ـ سبحانه ـ خلق بشر من طين، فقد أخبروا بذلك من قبل: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون * فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ (الحجر/٢٨-٢٩). وإنما بدأ الخطاب الإلهي هنا بأنه (جاعل) في (الأرض خليفة). فما كان من الملائكة الأبرار إلا أن تساءلوا عن الدافع الإلهي للاستخلاف في الأرض من بين بشر يفسدون فيها ويسفكون الدماء، وتساءل الأبرار ان كانوا قد ابدوا تقصيرا في تنزيه الله وطاعة كلماته ﴿قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾.

هنا لم يحلهم الله مباشرة إلى آدم، ولم يخاطب آدم، وإنما قال للملائكة ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾. وبعدها ظهر آدم الذي علمه الله (الأسماء) ووضعه في حوار معرفة حول الأسماء مع الملائكة بما أقنع الملائكة الأبرار بآدم خلافا لذلك النمط البشري الذي كان يفسد في الأرض ويسفك الدماء والذي تساءلت الملائكة عن موجبات استخلافه. هنا بالتحديد أرجع الله الملائكة إلى قوله وقتها لهم ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾، ثم شرح ذلك النوع من العلم الإلهي الذي امتنع

عن الملائكة وقتها ﴿ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾ (البقرة/ ٣٣). فاستخلاف آدم هو مرحلة لاحقة من بعد خلق البشرية وتشكيل صور الإنسان: ﴿ولقد خلقناكم ـ ثم ـ صورناكم ـ ثم ـ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ (الأعراف/ ١١).

فالله قد أجل حواره مع الملائكة إلى أجل مسمى دلالته ما سيأتي به غيب السماوات والأرض مستقبلا ولاحقا، فلا يكون الاستخلاف للمفسدين في الأرض، للمستبيحين لكل شيء، ولسافكي الدماء، أو البهائم البشرية، وإنما يكون الاستخلاف لمن يعرف حرمة الأشياء خارج منطق الإباحة والشيوع والقتل، ولهذا كان أول خطاب إلهي لآدم مقترنا بالزواج وشرعته: ﴿وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة﴾. وبآدم بدأ التشريع الإلهي للبشرية وأوله شرعة الزواج ومعرفة الأسماء، ومسمى الشيء هنا معناه وما يتعلق به وما يكسبه خصوصيته، فان يكن (المسيح) اسما لعيسى، فتلك إشارة إلى خصائص المسيح الروحية بما لديه من قوى النفخ الروحي بإذن الله، وبما لديه من قدرات الإبراء للأبرص والأبكم، وإحياء الموتى: ﴿إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين * ويكلم الناس في المهد وكهلا ومن الصالحين * قالت رب أنى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون * ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل * ورسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله وأبرئ الأكمه والأبرص وأحي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين﴾ (آل عمران/٤٥-٤٩). والمسيح نفسه، بحكم خصائصه المتعلقة باسمه، يبشر بمحمد على مستوى (الاسم) المعرف لحقيقة المعنى (أحمد) ﴿وإذ قال عيسى ابن مريم

يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين ﴾ (الصف/٦).

لسنا نريد ضمن هذا السياق وقد أوضح الله لنا صراحة خصائص اسم المسيح ان نعرف خصائص اسم (أحمد)، وتكفينا الإشارة إلى ان المسيح قد بشر بمن هو أقوى منه، تماما كيحيى ـ صاحب اسمه ـ الذي بشر بالمسيح، والمسيح أقوى من يحيى على مستوى الخصائص الروحية: ﴿يا زكريا إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا﴾ (مريم/ ٧).

فالأسماء تعني حقائق الأمور، وقد ضللت التفسيرات التوراتية المسيحيين والمسلمين على حد سواء حين فسرت الأسماء بأنها العلامات اللفظية الدالة على صور الأشياء والكائنات، فقالت ان الله دعا كل دواب الأرض وطيورها ليرى ما (يسميه) بها، في حين ان الملائكة لا حاجة لهم بمعرفة هذه الأسماء اللفظية الدالة على الأشكال لأنها تعرفها، فهي قد خاطبت ربها ومن قبل استخلاف آدم خطابا يتضمن الأرض والدم المسفوك ومظاهر الفساد البشري المهيمن واستخدمت دلالات أخلاقية للأفعال كالإفساد في الأرض وكذلك تسبيح الله وتقديسه، فوصف التفسير التوراتي للملائكة بجهل حتى أسماء الطيور والدواب سخف عقلي لا يليق بمكانة الملائكة الذين يحاورهم الله.

ثم ان الله قد خاطب آدم بمحتوى الأسماء كاملة ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ ، بمعنى الشمولية الحاوية لها، أي كلها وليس بعضها، وهذا يعني ـ إذا أخذنا بالمنطق التوراتي ـ أن آدم قد تعلم حتى اسم أصغر خلية تعيش في الترسبات الطينية المظلمة، هذا سخف عقلي آخر.

ان الأسماء التي تعلمها آدم قد اتصلت في ذكرها مع الزواج: ﴿وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة﴾، وهي نقلة من مجتمع البهيمية الإباحية المفسدة في

الأرض السافكة للدماء. والزواج بشرعته يضفي معاني جديدة على القيم الإنسانية، إذ لا تصبح المرأة مجرد أنثى ولكن (زوجة)، ولا يصبح الرجل مجرد ذكر ولكن (زوج)، وكذلك المولودة هي (ابنة) والمولود هو (ابن) وما يتفرع عن كل ذلك فتحيط الأسماء ـ المعاني بشجرة عائلية كاملة (تحرم) ضمنها علاقات التزاوج بحكم حرمة هذه (الأسماء كلها) وأصول الأسماء كلها موجودة في القرآن: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفورا رحيما﴾ (النساء/٢٣).

هذه هي (أصول) الأسماء كلها التي تعلمها آدم ضمن شرعة الزواج وهي لا تخرج في أصولها عن زوجة وزوج وابنة وابن ثم يكون التفرع باتساع التشريع ومتغيرات الزمان والمكان واتساع العلاقات البشرية وتطور العلاقات الاجتماعية.

فالاسم يحمل خاصية الشيء.

ولأن الإرث التفسيري التوراتي الذي يعتمد أغلبه على موروث الأساطير البابلية قد فهم ـ خلافا للقرآن ـ ان آدم هو أول البشر وليس أول المصطفين بالنبوة ونفخ الروح وشرعة الزواج من البشر، فقد تأولوا صراع ابني آدم تأولا خرافيا فجعلوه اقتتالا بين الأخوين حول أيهما يتزوج شقيقته، وليس في القرآن مثل هذا التخريف ﴿واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من المتقين * لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين * إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين * فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين *

فبعث الله غرابا يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوأة أخيه قال يا ويلتا أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوأة أخي فأصبح من النادمين ﴾ (المائدة/٢٧-٣١).

ان هذه الآيات لا تحمل إشارة إلى تنافس على شقيقتين لا يوجد سواهما في الوجود، وإنما تدل على تنافس في التقرب إلى الله ﴿إذ قربا قربانا﴾ وهو تنافس ينتهي بالقتل، كتنافس أبناء يعقوب على التقرب إليه في مقابل يوسف الذي انتووا قتله ليخلو لهم وجه أبيهم: ﴿لقد كان في يوسف وإخوته آيات للسائلين * إذ قالوا ليوسف وأخوه أحب إلى أبينا منا ونحن عصبة إن أبانا لفي ضلال مبين * اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضا يخل لكم وجه أبيكم وتكونوا من بعده قوما صالحين * قال قائل منهم لا تقتلوا يوسف وألقوه في غيابة الجب يلتقطه بعض السيارة إن كنتم فاعلين﴾ (يوسف/٧-١٠).

إنها غيرة الإنسان التي تمضي إلى نهايات الحسد والتباغض ولو في إطار الإيمان بالله ومحبة الوالدين، فالقاتل من ابني آدم كان كالقتيل، مؤمنا بالله يتقدم بقربانه إليه، ولكنه يضع شروطا ذاتية للتقرب على غير ما أمر الله، وهكذا إخوة يوسف، وكلاهما قد ندم على ما فعل، فأدى ندم اخوة يوسف إلى تكريس الانقياد له بالسجود حيث رفع يوسف أبويه على العرش دون إخوته الذين سجدوا له ﴿فلما دخلوا عليه قالوا يا أيها العزيز مسنا وأهلنا الضر وجئنا ببضاعة مزجاة فأوف لنا الكيل وتصدق علينا إن الله يجزي المتصدقين * قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون * قالوا أئنك لأنت يوسف قال أنا يوسف وهذا أخي قد من الله علينا إنه من يتق ويصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين * قالوا تالله لقد آثرك الله علينا وإن كنا لخاطئين * قال لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين﴾ (يوسف/٨٨-٩٢).

وبكيفية ندم هؤلاء من اخوة يوسف بالرغم من فوران الغيرة في أنفسهم

ثانية تجاه تفضيل الله ليوسف ﴿تالله لقد آثرك الله علينا﴾، كان ندم القاتل من ابني آدم فأرشده الله إلى احترام أخيه بمواراة الجسد الطيب (سوءته) الثرى وعدم تركها لسانحة الفلاة كما كان يفعل أولئك الذين يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء ويذرون السوءات في الفلاة. وبذلك تتحقق شرعة تكريم الميت بدفنه.

ان من مهمات المنهجية المعرفية القرآنية ألا تتعاطى بعفوية عقلية مع التراث التفسيري الذي يستمد أصوله من الموروث التوراتي الذي يستمد أصوله بدوره من الموروث الأسطوري البابلي، وإلا لاختلطت المعرفية القرآنية بأساطير الأولين الخرافية وأغلقت دونها قدرات الوعي المنهجي، وقد تم ذلك باستناد المفسرين الى الموروث التوراتي الخرافي إذ تجمع كتب (التفاسير) ان الله ـ سبحانه .من بعد ان خلق السماوات والأرض قبض قبضة من تراب ونفخ فيها فأصبحت (آدم) ثم خلق له زوجة هي (حواء) من ضلعه، ثم أمر الملائكة بالسجود له كخليفة عنه في الأرض، وسجد الملائكة واستكبر إبليس. ثم علم الله آدم كافة الأسماء وتعني أسماء الشجر وأنواعها والبهائم والنجوم وغيرها، وأمره بعدم الأكل من شجرة معينة فلما أكل منها بإغواء إبليس له طرد من الجنة.

هذا مختصر مفيد، غير ان هذا التفسير يأتي بالنص ان لم يكن بالحرف في الإصحاح الأول والثاني والثالث من سفر التكوين في (التوراة)، وسأجتزئ بعضا من النصوص التوراتيةالتي توضح ذلك: (فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه ذكرا وأنثى خلقهم وغرس الرب الإله جنة في عدن شرقا وأوصى الرب الإله آدم قائلا من جميع شجر الجنة تأكل أكلا، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها وقال الرب الإله ليس جيدا ان يكون آدم وحده، فاصنع له معينا نظيره، فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحما وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم. وجبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء فأحضرها إلى آدم ليرى

ماذا يدعوها، وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها وتناولت حواء من ثمرة الشجرة التي في وسط الجنة وأكلت وأعطت رجلها معها أيضا فأكل، فانتفخت أعينهما وعلما انهما عريانان فخاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر فطرد الإنسان وأقام شرقي جنة عدن.

قد نقول ان العقلية الأيديولوجية العربية لم تصنع هذا التفسير الدارج في كتبنا الآن، وأن الأميين العرب قد قبلوه على علاته كتفسير لآيات القرآن الكريم الخاصة بالخليقة والتكوين، وبالطبع فان تبني هذا التفسير التوراتي يعني القبول به، وهذا يعني انسجام الذهنية العربية وقتها مع مقولاته، خصوصا وان العرب لا يملكون ثقافة (كتابية) تراثية سابقة يقيسون عليها ما جاء به القرآن من مواضيع كونية، ثم ان بعض الآيات القرآنية في شكلها المجتزئ يمكن ان تعطي (انطباعا) بصحة اشارات التوراة التفسيرية للوهلة الأولى: **﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾** (التين/ ٤٠)، مما يعني ان آدم قد خلق من جبلة الماء والطين بشرا للوهلة الأولى بالأمر الإلهي ثم تم نفخ الروح فيه، وكذلك ما تشيعه معاني آية **﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾** بما يعني الارتباط الظرفي في اللحظة بين خلق آدم وتعليمه الأسماء كلها. ومع تحديد هذه الأسماء تفسيريا بأنها أسماء الشجر والحجر.

ان القرآن إذ يسترجع الماضي التاريخي للبشرية، تكوينا عضويا وتراثيا روحيا، فان هذا الاسترجاع يتخذ الطابع النقدي التحليلي خارج الإسقاطات الذهنية التي أشاعت في هذا التراث البشري الفوضى والتزييف بما جعل العلم - فيما بعد - خصما لمقولات الدين، والمفاهيم الأسطورية والخرافية التي أسقطت نفسها عليه دون ارتباط بمنهجية الكلمة الإلهية ومعرفيتها البالغة الدقة. فالتخريف لا ينتهي في حدود مسألة الخلق البشري فقط وإنما يمتد إلى ميراث النبوات في علاقتها مع الله فشوهت فلسفة (القربان) مثلا حين كتب الجميع - انطلاقا من

الإرث التوراتي، ان الله قد طلب من إبراهيم ذبح ابنه وقتله قربانا له، في حين ان الله يشير إلى هذا النوع من طلب القربان البشري كعادة وثنية حيث يضحي المشركون بأبنائهم في معرض النذر لآلهتهم: **﴿وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء ما يحكمون * وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون﴾** (الأنعام/١٣٦-١٣٧).

وسنوضح في النماذج التطبيقية لهذه الدراسة مضمون العلاقة الإبراهيمية بالله ضمن منهجية علوم الطبيعة الوظيفية والتسخير الكوني في إطار منهجية الخلق، وضمنها تقع فلسفة القربان حيث لم يأمر الله إبراهيم بذبح ابنه، وإنما أخذ إبراهيم بصورة الرؤيا دون ان يتأولها إلى حقيقتها فناداه الله عاتبا بـ **﴿أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا﴾**، ولم يكن التأويل من طبيعة إبراهيم فكان الابتلاء العظيم الذي مضى إبراهيم واسماعيل لتنفيذه وهما منهما بأنه أمر إلهي، فجزاهما الله إحسانا على إحسان، واسترد الله الرؤيا إلى حقيقتها بالذبح العظيم، وذاك كان مقصود الرؤيا وليس تقديم قربان بشري لله، فتلك من خصائص العبادات الوثنية التي نهى الله عنها.

قضايا كثيرة تتوضح للعقل البشري - بإذن الله - في إطار الاستخدام المعرفي للمنهجية القرآنية وبحيث تحدث (القطيعة المعرفية القرآنية) مع إسقاطات العقلية الخرافية والأسطورية الصادرة أساسا من الموروث اليهودي والتراث البابلي بما في ذلك ما يقل عن (عرى) آدم وأخذ ذلك عن الموروث اليهودي في حين ان دلالات ألفاظ القرآن المستخدمة بدقة إلهية معرفية مطلقة تميز بين (الثوب) الذي يستر البدن و(اللباس) الذي يحتوي حالة الإنسان الوجودية الكاملة، بدنا وعقلا وعواطف كاللباس الزوجي **﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث**

إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن﴾ (البقرة/١٨٧)، وكذلك: ﴿هو الذي جعل لكم الليل لباسا والنوم سباتا﴾ (الفرقان/ ١٨٧)، وكذلك: ﴿فأذاقها الله لباس الجوع والخوف﴾ (النحل/ ١١٤). فاللباس حالة تتلبس الكيان العضوي بمختلف مشاعره وأحاسيسه وعقله وليس ثوبا يستر جسدا عاريا، وهذا هو اللباس الذي نزع عن آدم في لحظة المعصية فأحس بمتغيرات البدن (بدت السوءة) ومتغيرات النفس والعقل فكان الهبوط، ثم كان إنزال اللباس من جديد، وهو لباس ينزعه عنا الشيطان ونحن لا نراه فهو ليس بالثوب الساتر للبدن فقط إذ ليس من مهمة الشيطان نزع الثياب. ﴿ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين * فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري عنهما من سوآتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين * وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين * فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين * قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين * قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين * قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون * يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون * يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون * وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾ (الأعراف/ ١٩ ٢٨).

هذا التدقيق اللغوي أساسي جدا في التعامل مع المعرفية القرآنية، والقرآن

يعطي دلالات ألفاظه بمنهجية رابطة للاستخدام، وكما قلت إلى درجة المصطلح المعرفي، فالسوءة لا تعني العورة، ولا تعني كذلك مطلق الجسد البدني، إنها الجسد في حال مواته المادي والمعنوي، فالسوءة تتجه إلى حالة تقتضي ما هو أكثر من الثياب. وهذا التدقيق المنهجي للدلالات اللغوية المعرفية لم يكن من شأن الثقافة البلاغية العربية. فالقضية هنا تتصل بمعرفية للسيماء اللغوي وليس مجرد الألفاظ. ولهذا أشرت إلى ضرورة قاموس يعني بدلالات ألفاظ القرآن المنهجية والمعرفية، فكم من داعية إسلامي لا يفرق بين الحجاب والخمار، وبين العورة والفرج، وبين السوءة والعورة، وبين مس المصحف ولمسه وبين (سلطان) الأسماء وخصائصها التعيينية وبين المدلولات الإشارية اللفظية في حين ان الله يظل يجادل المشركين حول خصائص وقوة وسلطان أسماء آلهتهم: ﴿قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلونني في أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان فانتظروا إني معكم من المنتظرين﴾ (الأعراف/ ٧١).

فالسلطان هو القوة الكامنة في المسمى التي يبرهن بها على اسمه. فان ادعي الإسم ولم يكن له سلطان المسمى بطل اسمه ﴿ما أنزل الله بها من سلطان﴾ ولأن الناس وإن سموا الله ـ سبحانه ـ بعدة أسماء إلا أنهم لا يدركون على وجه التعيين سلطانه، أي اسمه سبحانه، فالمسمى تحديد كأجل (مسمى) والتحديد لا ينطبق على سلطان الذات الإلهية المطلق ولهذا أرشدنا الله بالقول: ﴿رب السماوات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا﴾ (مريم/ ٦٥).

* * *

سقنا هذا في إطار الكشف عن الخلق عبر الصيرورة، لا لنميز فقط بين المعرفة القرآنية والإسقاطات الأيديولوجية عليها، ولا كذلك لنميز فقط بين دلالات ألفاظ القرآن وما درج من لغة عربية بلاغية، ولا لنميز فقط بين

الموروث التاريخي والروحي للبشرية والكيفية الاسترجاعية القرآنية النقدية لهذا الموروث ـ مع أهمية هذه المسائل في الإطار المعرفي ـ ولكن لنفي المتعلقات غير المعرفية بالقرآن بحيث تتضح لنا آفاق الصيرورة في الخلق ضمن ما تتيحه لمداركنا مناهج العلوم الطبيعية الوظيفية التي تمنحنا فهما منهجيا لقوانين التفاعل الإنساني بالوجود الكوني وما ينتج عن هذا التفاعل على مستوى التكوين الاجتماعي والعقلي والأخلاقي والسلوكي بشكل عام فندخل مرحلة أسلمة هذه العلوم جميعا وكما نفعل في هذه التطبيقات.

إذن قد قضى الله برتق كوني ففتقه، ثم ماء وطين، وصلصال من حمأ مسنون، فتفاعلت الطاقة الحرارية مع المادة الكونية التي يحمل ماؤها أصل الحياة، فمضت صيرورة الخلق والتكوين، إلى استواء واعتدال وتعدد في الصور، الميلاد البشري عبر صيرورة طويلة (قضى أجلا وأجل مسمى عنده)، ليبدأ الميلاد من داخل النوع وفي رحمه **﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين * ثم جعلناه نطفة في قرار مكين * ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾** (المؤمنون/١٢-١٤).

ثم يحاط هذا الخلق الإنساني بحرمة الأسماء وشرعة الزواج، فيصبح الماء نسبا وصهرا وليس إفسادا في الإرض: **﴿وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وكان ربك قديرا﴾** (الفرقان/٥٤).

فالكونية ـ بحكم هذا التركيب تحمل مبادئها داخل الإنسان، لأنه متولد عنها بالصيرورة، فهو انعكاس ليس لمادة الكون فقط ولكن لمبادئ التخليق نفسها والكامنة بدورها في علوم الطبيعة الوظيفية وثنايا الذهن الإنساني. فالإنسان وحدة متفاعلة مع الكون يملك قدرات التفاعل بها عبر مختلف قوى الإدراك الطبيعي لأنه متولد عنها، وبحكم هذا التداخل التوليدي بين الكون والإنسان نأخذ بنتائج

العلوم الطبيعية الوظيفية من سببية وصيرورة لنوظفها في مختلف العلوم التاريخية والاجتماعية والإنسانية، فقوانين الطبيعة في التزاوج الكوني كما أوردنا في سورة الطارق ج ٣٠ تقتضي حالة التزاوج الإرادي لدى البشر، وهو تزاوج تهيمن فيه منهاجية الخلق على قوانين الطبيعة الوظيفية فتمتد به إلى (حرمة الأسماء) وتحريم الزنا، ذلك على مستوى تقنين المبادئ الأخلاقية، أما على صعيد تقنين العقل نفسه فإن الصيرورة في التكوين تعطي لتطور العقل مناهجه، إبتداء من الطور الغريزي وإلى الطور الاحيائي الأول في فجر البشرية وإلى الطور الثاني الذي يليه وإلى الطور المنهجي، وتبعا لذلك يقاس إنتاج الحضارات المختلفة وعلاقة الفكر بالواقع، وعبر ذلك تدرس كافة المجتمعات.

في إطار هذه الصيرورة ندرس أنفسنا وأفكارنا ومراحل نمونا وتطورنا وما يحيط بنا آخذين بالاعتبار هيمنة الخلق على التشيؤ وفق ما حددته لنا علوم الطبيعة نفسها من غايات كامنة في حركتها على أن نفهم هذه (الغائية) فهما علميا وليس لاهوتيا تأمليا أي في إطار منهج الخلق المهيمن على التشيؤ. فإذا كان علم التشيؤ يخبرنا على المستوى الجغرافي بموقع الشرق الأوسط ووجود قوم معينين فيه هم العرب، وأن دينهم الإسلام، فإن منهجية الخلق عبر المعرفة القرآنية تحدثنا عن (غائية) تستهدف هذا التركيب الجغرافي والإنساني بوصف (الأمة الوسط) التي تنزلت عليها رسالة خاتمة في طور معين من الزمان، وأنها تتسع للعالمية من الأمية ومن بعدنسخ مرحلة الاصطفاء.. وان هذا الأمر كله خاضع لصيرورة التشيؤ وقانون المتغيرات الاجتماعية والتاريخية والعقلية فالأمر الإلهي لم يبدأ ـ منذ منشأ الخليقة ـ فجائيا وإنما عبر التداخل مع قوانين التشيؤ بما فيها من صيرورة زمانية، وهكذا قضى الله الأمر بأن يكون التشيؤ هو (مظهر) الأمر الإلهي في الواقع.

صحيح ان أمر الله واحدة كلمح بالبصر، ولكن إفراغ الأمر في التشيؤ يرتبط

بالخلق المقدر: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر * وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾ (القمر/٤٩-٥٠).

هكذا يفصل الله ـ سبحانه أمره المتشيئ في الواقع عبر إرادته في كثير من الآيات: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ (النحل/٤٠). فهنا قول إلهي ثم إرادة ثم تشيؤ ضمن قوانين الوجود وحركته وصيرورته. وكذلك ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ (يس/٨٢).

كذلك (قضاء الله) المقيد إلى الصيرورة وعامل الزمان، ويتجلى ذلك فيما قضاه: ﴿ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون * ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون﴾ (مريم/٣٤-٣٥) وهكذا تمت ولادة المسيح إذ حملته العذراء وانتبذت به مكانا قصيا وبنفس منطق التشيؤ لقوة الخلق الإلهي تأتي صيرورة التكون الإنساني: ﴿هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخا ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلا مسمى ولعلكم تعقلون * هو الذي يحيي ويميت فإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون﴾ (غافر/٦٧-٦٨).

فهذا كله خلق متسلسل عبر صيرورة محكومة بمنهجية الخلق الإلهي المستوعبة والمتجاوزة بذات الوقت لمنهجية التشيؤ الطبيعي الوظيفي.

وبنفس المنطق يكون القضاء الإلهي لبني إسرائيل وعبر حقب من الصيرورة الزمانية والمتغيرات المكانية: فقد قضى الله لبني إسرائيل عبر صيرورة تاريخية بالعلو في الأرض مرتين، وكل علو يرتبط بإفساد في الأرض، وبعد كل علو هزيمة ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير * وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل ألا تتخذوا من دوني وكيلا * ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبدا شكورا * وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في

الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيرا * فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا * ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا * إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا * عسى ربكم أن يرحمكم وإن عدتم عدنا وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا * إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا كبيرا﴾ (الإسراء/١-٩).

فنهاية العلو والإفساد في المرة التاريخية الأولى ينتهي على يد قوم صفتهم أنهم عباد الله (عبادا لنا) يجوسون بأسهم الشديد خلال الديار، وهذه صفة تنطبق في تاريخ أول من واجه بني إسرائيل على المسلمين، فالمواجهات التي سبقت بما فيها سبيهم كانت على يد الفرس أو غيرهم من الشعوب الوثنية. وقد كانت تلك المواجهة الإسلامية لهم وبالذات في أرجاء خيبر مع بني النضير وبني القينقاع وبني قريظة نهاية إفسادهم في الحقبة الأولى وبداية حشر لهم بذات الوقت باتجاه الأرض المقدسة، وهو حشر ابتدأ تدريجيا منذ تلك اللحظة واكتمل بعد أربعة عشر قرنا، وليس معنى الحشر هنا أخرويا، تماما كما ان وعد الآخرة لا يتجه إلى ما بعد الموت ولكن إلى المرة الثانية عطفا على ﴿لتفسدن في الأرض مرتين﴾. وهكذا يبين الله الأمر في مبتدأ سورة الحشر: ﴿سبح لله ما في السماوات وما في الأرض وهو العزيز الحكيم * هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار * ولولا أن كتب الله عليهم الجلاء لعذبهم في الدنيا ولهم في الآخرة

عذاب النار • ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله ومن يشاق الله فإن الله شديد العقاب ﴾ (الحشر /١ ـ ٤).

تم قضاء الله عبر الصيرورة بنهاية المرة الأولى، وبدأ بذات الوقت حشرهم التدريجي في الأرض المقدسة لتتحقق بدايات ونهايات وعد المرة الثانية ـ المرة الآخرة، وهذا ما تتضح معالمه الموضوعية الآن، حيث يرد الله لهم الكرة على المسلمين، بمنطق تدافعي ويمددهم ـ والمدد خارجي ـ بأموال وبنين ويجعلهم وقد جعلهم أكثر نفيرا، أي حشدا، وتركز (الآية ٦) ويمنيهم الله بالبقاء إن أحسنوا ولكنهم يسيئون فيأتي الوعد للمسلمين (الآية ٧) ثم يضعهم الله على هامش رحمته **﴿عسى ربكم أن يرحمكم وإن عدتم عدنا﴾** ثم يرث الله الأرض ومن عليها.

هذا المنحى في القضاء الإلهي التاريخي لا يرتبط بالأمر الفجائي فهو مندرج عبر الزمان والمكان وفي صيرورة تحفل بالعديد من المتغيرات بحيث لا ستطيع الإنسان إن لم تكن لديه هذه الخلفية المعرفية القرآنية ان يميز بين فعل السنن الموضوعية لحركة التاريخ والإرادة الإلهية المتشيئة في هذه السنن. فهناك ملايين الكتب والدراسات التاريخية والاجتماعية والسياسية والاستراتيجية التي كتبت ولازالت تكتب عن تشكل الظاهرة الصهيونية والاستيطان الاسرائيلي في فلسطين دون ان تلتفت للقضاء الإلهي المتشيّئ في حركة التاريخ والمتفاعل مع الصيرورة باستيعابها في التحقق.

وعلى نمط القضاء الإلهي لبني إسرائيل والذي تفاعل عبر خمسة وثلاثين قرنا قمريا منذ دخولهم الأرض المقدسة في القرن الرابع عشر قبل الميلاد وعودتهم إليها بعد أربعة عشر قرنا من إخراجهم لأول الحشر، يأتي قضاء الله التاريخي وعبر الصيرورة نفسا لإظهار الهدى ودين الحق بمنهجيته المعرفية على الدين كله ومن بعد مراحل تاريخية ومتغيرات اجتماعية وعقلية قطع فيها الدين

مرحلته من الاصطفاء الآدمي إلى قوم نوح ثم خلائف قوم نوح ثم آل إبراهيم امتدادا لآل عمران ونهاية لدى خاتم النبيين من آل إسماعيل واتساعا للشعوب الأمية ثم للعالم كله.

من هنا نخلص في هذا المبدأ إلى القول ان فهم الإرادة الإلهية ضمن منهجية الخلق فهما يعزلها عن التشيؤ في قوانين الوجود والحركة الوظيفية إنما هو إسقاط لصيرورة، وحين تسقط الصيرورة التي شيأ الله بها الخلق وأحاط بها التاريخ تسقط علاقة الإنسان الموضوعية والعلمية والمنهجية مع الكون ومع نفسه فلا يعود قادرا لا على اكتشاف الكون ولا على اكتشاف قوانينه الطبيعية والاجتماعية معطلا بذلك قواه الإدراكية والنفسية المستمدة من ذات النسيج الطبيعي الكوني المتحول والمتحرك. فلا يكون بمقدوره اكتشاف قوانين الكون لإنجاز حضارة علمية توظف الطاقة، ولا فهم قوانين المعرفة وتطور الإنسان والمجتمعات، ولا فهم التاريخ والمتغيرات، ولا ثقافات الشعوب والقوانين الضابطة لها.

المبدأ السادس: الغائية الكونية المزدوجة

قد درجت الفلسفات اللاهوتية على استلاب الطبيعة والإنسان معا في سعيها لمعرفة توحيدية جاءت مشوهة في النهاية، لأن هذه الفلسفات لم تضع يدها على المفهوم الوظيفي للعلوم الطبيعية وعلاقتها بالإنسان مجتمعا وسلوكا بوصف هذا الإنسان جزءا من التكوين الطبيعي عبر صيرورة ممتدة، ولأنها لم تضع يدها كذلك على منهجية الخلق المستوعبة والمتجاوزة بذات الوقت لقوانين التشيؤ الوظيفي، ففسرت الغائية في الخلق بمعنى الاستلال، ومضت تبحث عن نقاط ضعف الانسان الذي خلقه الله في أحسن تقويم من ناحية التشيؤ.

إن المنهجية المعرفية القرآنية لا تأخذ بمبدأ الغائية الأحادية الساذجة،

ولكنها تأخذ بغائية مزدوجة أساسها الخلق والتشيؤ معا، فالظواهر الكونية المتشيئة عبر الصيرورة والتحول تحكم في ذاتها غاية ترتبط بوجود الإنسان نفسه، وبما ان منهجية الخلق مهيمنة على منهجية التشيؤ وعاملة من خلالها فإن توجهاتها الغائية لا تظهر ـ كما كان في السابق ـ بخرق قوانين الطبيعة والإنسان، كشق البحر مثلا ـ ولكن تظهر من خلال قوانين التشيؤ نفسها. وما يحكم هذه الغائية المزدوجة هو مقابلة تكوين الخلق بالحق. ليس على مستوى الحركة والاتجاه فقط (كما في إرادة الله التاريخية وقضائه) ولكن على مستوى المبادئ المستخلصة من تكوين الوجود وحركة ظواهره، فمبدأ الصيرورة مثلا يمكن ان يفضي ـ إذا لم يرتبط بمنهجية الخلق بالحق ـ إلى التطورية المادية التي تنتهي إلى البقاء للأصلح ومفاضلة الأعراق وصراع الطبقات على المستوى الاجتماعي، في حين ان الصيرورة بصفتها العلمية الوظيفية تمنحنا فهما مختلفا للوجود، إذ تبدأ هذه الصيرورة بوحدة الخصائص الإنسانية في الخلق ثم بداية الاستخلاف المضاد للصراع والإفساد وسفك الدماء وشرعة الزواج وحرمة الأسماء وتمضي معنا إلى (السلم). فالتوظيف المادي للصيرورة هو الذي أفسدها ومهمة أسلمة المعرفة ان تعيد توظيف قوانين الصيرورة ضمن اتجاهات الغاية التي يحملها التركيب الكوني في ذاته معرفة وأخلاقا فنأخذ بالصيرورة الكونية الغائية بحديها المزدوجين كمنهج علمي متجاوز للتطورية المادية، كما نأخذ بفلسفة العلوم الوظيفية في بعدها الطبيعي والإنساني كمنهج علمي يتجاوز فلسفة العلوم الطبيعية الوضعية والمادية.

في هذا الإطار توظف الصيرورة الكونية والعلوم الوظيفية للبحث المعرفي، الإنساني والاجتماعي، في غايات الوجود عبر قوانين التكوين وغائيتها المزدوجة فنكتشف المبادئ والقيم التي تبثها في الوجود غائية الخلق آخذين في الاعتبار أن القرآن هو المعادل بالوعي للوجود وحركته إذ لا يمكن ضبط مقولات

المنهج دون الرجوع إلى القرآن والقدرة على استكشاف دلالات القضايا في ثناياه. إن بنائيته هو الآخر ـ أي القرآن ـ بنائية كونية تتطلب مقولاته النظرة والاكتشاف ضمن وحدة الكتاب المنهجية تماما كما تتطلب الظواهر الكونية النظر والاكتشاف ضمن وحدتها العضوية الطبيعية. فالتعامل مع القرآن تدريب عقلي وتربوي، فالباحث عن المعرفة الكونية يستجيب لهذه المعاناة القرآنية كما يستجيب عالم الطبيعة في مختبره لمعاناة اكتشاف الظواهر (الآيات) وفهم علاقاتها المنهجية.

من هنا ننطلق لنقول ان أسلمة العلوم الإنسانية والاجتماعية تختلف عن غيرها لا من حيث وسائل البحوث الميدانية والإحصائية في تكوين المجتمعات والثقافات ولكن من حيث التعرف على قدرات هذه المجتمعات في اكتشاف غائية وجودها ومبادئ الوجود الكوني وحركته، فالمسلم يدرس كافة المجتمعات وفق هذه الحالة وضمن هذا الاتجاه، فالعلوم الإنسانية والاجتماعية البحتة تكتفي بدراسة الحالات الثقافية والعادات والتقاليد وتكون الجماعات ونمط تكونها ووعيها، وهذا كله مطلوب ولكن ما هو هدف البحث؟ هل لمعرفة كيفية تطويع هذه الجماعات للسيطرة والتحكم في نظمها العقلية والسياسية؟ أو حتى معرفة لغة المخاطبة المناسبة معها؟ أم ان الهدف يتجه إلى منحى آخر؟

ان غاية علم الاجتماع الإسلامي والذي تمتد وسائله وأدواته لاستخدام كافة الإمكانيات المعرفية إنما يرتبط بالغائية الكونية، ويدرس بالتالي مدى تطور المجتمعات البشرية باتجاه هذه الغائية الكونية وأساليبها المختلفة لمقاربتها والوصول إليها عبر استخدامها لما هو متوافر لديها من قوانين التشيؤ الوظيفي ولو على مستوى بدائي؟ فهنا تدرس (منظومة القيم) لكل المجتمعات بما فيها منظوماتها الأخلاقية والفكرية والثقافية ونظمها السياسية والاجتماعية وتكون

اتجاهاتها وآرائها الفلسفية والتأملية لندرك مدى مطابقتها لقوانين الوجود التي تتضمن الكشف عن الغائية وتقود إليها.

(أ) مثال تطبيقي اجتماعي وإنساني

حين يبدأ الباحث المسلم في وضع مدخله لدراسة نظم القيم والثقافة والحضارة في أي من المجتمعات فإنه سيضع في مقدمة منهجه المبدأين التاليين:

أولا: ان صيرورة الخلق الكوني المتشيئ إنما تعكس التقابل بين الحق والخلق، فالصيرورة ليست مادية تطورية عبثية: ﴿**وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين * ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون**﴾ (الدخان/ ٣٨ ٣٩)، وكذلك ليس الخلق الإلهي ملهاة ومجرد قوانين وإنما قوانين وحركة باتجاه غاية: ﴿**وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين * لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين * بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون * وله من في السماوات والأرض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون**﴾ (الأنبياء/١٦-١٩).

فإلى أي مدى تقارب المجتمعات محل البحث في نظمها وسلوكياتها الاجتماعية والنفسية الغاية من الخلق، وما هي أسس التفسير الفكري والاجتماعي المطلوبة للخروج بها من مأزقها الحضاري والمفهومي؟

ثانيا: إلى أي مدى تعطى الحالات الاجتماعية والثقافية والعقلية محل البحث متاحات لنمو العقل المستجيب للقوانين الكونية وكيف يتعاطى معها وما هي أزمات هذا التعاطي؟ فبقدر المحصلة المعرفية عن النظام الكوني في عقول الجماعات من بدائيتها وإلى أكثرها حضارة وطريقة فهم هذه المحصلة يتحدد موقف الصيرورة باتجاه أهم غاية اجتماعية وأخلاقية وهي (السلم)، فيعني المسلم بدراسة ذهنية الصراع المضادة للسلم والتكتلات على مستوى العلاقات

الدولية وحتى الحروب والتنافس في المجتمعات المختلفة آخذا في الاعتبار ان قوانين الوجود الطبيعي تقوم على التركيب المتآلف وليس على التضاد كفلسفة للعلوم الوظيفية فما هي نقاط الالتقاء والافتراق بين الفعل البشري والمبادئ المستمدة من فلسفة العلوم الوظيفية والقوانين الكونية؟

بتخطيط أبحاثنا الاجتماعية والإنسانية وفق هذين المبدأين يتجه الباحثون إلى التطبيق الميداني فلا يدرسون أزمة الحضارة الغربية على قواعد مقولاتها هي وفهمها لنفسها وفق شرائطها الوضعية الفلسفية ولكن يدرسونها من زاوية قدرتها أم عدم قدرتها على التوافق مع المنهجية الكونية للوجود. فحين تصطدم خبرات الإنسان وتجاربه بقوانين الحق في الخلق فإن مآل الحضارة إلى الانهيار مهما كانت منجزاتها، ليس لأن الله فقط ينتقم منها نتيجة معصيتها ولكن لان أسلوب حركتها وصيرورتها الارادية، النابعة منها تتناقض مع قوانين الوجود المضمنة في فلسفة العلوم الوظيفية، فكل بناء حضاري يقام على مبدأ الصراع والتضاد إنما هو مخالف للقانون الكوني والغاية، وبذلك يتضمن كل نسق حضاري، متقدم أو بدائي، شروطا لانهياره من داخل تناقضيته مع القانون الكوني اجتماعيا وأخلاقيا. ففلسفة الحرب القائمة على التدمير غير قانون العلوم الوظيفي القائم على التعمير، فمن ذات البناء الحضاري والإنساني يتم الانهيار.

نعم، يستخدم علم الاجتماع الإسلامي، وعلم الإنسان الإسلامي الكثير من وسائل البحث الاجتماعي والإنسان وأدواته، فبهذه الأدوات نتعرف على منشأ اللغات ودلالاتها والوعي (العائد) في تصور المعاني للألفاظ، وندرس منشأ الحضارات ونأخذ بقانون التحدي والاستجابة في علاقة الإنسان مع الطبيعة وبناء حضارات الأنهار الكبرى في العالم والتي تمت ضمن طور العقلية الاحيائية والثنائية الأولية وفي إطار الثقافات الوثنية، وتأخذ في أساليب البحث بكيفية صياغة كل جماعة لمنظورها قيما وعقلا وسلوكا. وتقارن بين معطيات الثقافات.

نعم نفعل هذا كله ولكن في إطار مختلف للمعرفة وموازينها وغاياتها، فنحن في تعاملنا مع وسائل البحوث وأدواتها إنما نستجيب لنتائج العلوم الطبيعية الوظيفية الضابطة بقوانينها للتشيؤ.

ب ـ مثال تطبيقي تاريخي

إن مهمة الباحث التاريخي في إطار الأسلمة المعرفية تنطلق من نفس الغايات، غير ان مهمته في البحث التاريخي لا تتوقف فقط في حدود تجميع الوقائع وانما تمضي لتطبيق منهجية الغائية المزدوجة على ميادين البحث التاريخي.

لتوضيح هذا الأمر نقول: ان البحوث التاريخية والتي قامت على خلفيات التفكير الوضعي والمادي منه بالذات استخلصت قوانين التشيؤ الوظيفي في مجال الحركة التاريخية فقط على مستوى الوقائع وتسلسل الأحداث وليس على مستوى قوانين تشكيل الظاهرة التاريخية، والأنساق المختلفة لتطور المجتمعات، وهذه البحوث التاريخية تتضمن أيضا من الأدوات والوسائل والأطر المعرفية ما يفتح آفاقا للتحليل والاستنباط، لأنها مستمدة من قانون التشيؤ الوظيفي.

مهمة الباحث التاريخي المسلم ان يستنبط ما هو أكثر تعقيدا، أي الكيفية التي تهيمن بها الغائية المزدوجة في منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ على سير الحركة التاريخية. فالظاهرة الإسرائيلية مثلا لا زالت تدرس حتى الآن وفق قوانين التشيؤ الوظيفي في حين أنها مفارقة له، شعب لا يفنى في الحضارات الأخرى عبر ثلاثة آلاف عام رغم كل جوانب التداخل الاقتصادي والسياسي والفكري. وأمة عربية حققت امتدادا أكبر من طاقتها ما بين المحيطين الأطلسي غربا والهادي شرقا ثم انكمشت ما بين الخليج والمحيط ثم تجزأت، فما هي الأسس التاريخية لبنائها الممتد وانكماشها وتجزئتها؟ هنا لابد من اكتشاف

الجدلية التاريخية الخاصة بالصيرورة العربية فكرا واقتصادا وسياسة في إطار تساؤل جذري يأخذ بالمنهجية المزدوجة للإجابة عليه وهو لماذا لم تحقق هذه الأمة مقدمات الثورة الصناعية وقد تراكم لديها من الإنتاجية ما يفوق الإنتاجية الأوروبية حين إحداث ثورتها الصناعية ثم غزوها للعالم؟

ان للتاريخ وجها تتحكم فيه منهجية الخلق وغاياته المستحوذة على منهجية التشيؤ الوظيفي وعلومها وقوانينها وذلك فيما أوضحنا من الغائية المزدوجة، فحركة التاريخ عبر قوانين التشيؤ الوظيفي تؤدي إلى نتائج أصبحت معروفة، ولكنها على مستوى منهجية الخلق فإنها تعطي نتائج ودلالات ترتبط بغائية الخلق والتكوين، وهذه الغائية هي ما يجب بحثه في داخل كل معرفة تاريخية دون ذلك ينحصر علم التاريخ في قانون التشيؤ الوظيفي فقط ولا يحقق المعرفة الكونية المرجوة للإنسان والتي تقربه من فهم تكوينه ومضمون حركته في الزمن ارتباطا بهذه الغاية. فعلم التاريخ الإسلامي يعتمد على الربط بين مختلف الظواهر التاريخية المقترنة الحدوث في مجرى الزمن ويتوقف لدى نتائجها ليدرك عبر هذه القرائن منعكسات الغائية الخلقية. وفي هذا المجال يعطيه القرآن المعادل بوعيه للوجود وحركته كثيرا من المؤشرات وقد أتينا على ذكر ما ورد في سورة الإسراء بخصوص الظاهرة الإسرائيلية وبخصوص الظهور الكلي للدين عبر صيرورة تاريخية محددة، وليس المهم هنا مناقشة فهم (غيبي) للتاريخ ولكن المهم ان هذا الفهم قد احتوى الواقع وأكد تطبيقاته العملية وأكد على معنى (التدافع) في إطار محدد بين الديانات وشرح ظروف هذا التدافع.

فأسلمة مناهج المعرفة التاريخية ليست أكثر عناء من أسلمة مناهج العلوم الطبيعية، بل ان في القرآن، قضايا تاريخية لازالت تنتظر البحوث التحليلية العميقة والمكثفة، وعلى رأسها تاريخ تطور البشرية وتجارب النبوات المختلفة، فنحن نسعى للحصول على رسالة دكتوراه في فكر ديكارت ولا نسعى لأقل

بحث علمي تاريخي يتصل بتجربة موسى أو آدم نفسه، وما ذلك إلا لأننا نخشى اللاهوت الذي استحوذ على منهجية الخلق وأسقط عليها تأويلاته الخرافية عوضا عن استرجاع هذه التجارب المهمة في تاريخ البشرية استرجاعا نقديا وتحليليا كما فعل القرآن، بحيث جردها من متعلقات الخرافة والأسطورية والتزييف. فلكل نبوة فلسفة (حكمة) قائمة بذاتها وإطار تأريخي وموضوعي يحتويها.

ان أسلمة علوم التاريخ لا تعني قط (تأليه) حركة التاريخ بطريقة لاهوتية تستلب الإنسان والطبيعة معا، فمنهجية الخلق ذات علاقة نسبية مع منهجية التشيؤ حتى في تحديد الظاهرة الفكرية والنفسية الكائنة في الفعل التاريخي كما سنشرح ذلك في المبدأ اللاحق والمتعلق بأسلمة علم النفس. فالأسلمة تكمن في تضمين الظاهرة التاريخية دلالاتها الغائية الكامنة في منهجية الخلق والتي تتكشف عبر مؤشرات القرآن عليها من ناحية وعبر قوانين التشيؤ من ناحية أخرى، وفي إطار الغائية التي تعني التزام الإنسان بمبادئ الخلق وقدرته على تمثلها في حركته، فتعارض الحضارات مع قوانين الخلق المستمدة من ذات الوجود الكوني وهي مدلولات (الحق) فيه إنما يعني دمار هذه الحضارات وانكفاء مسيرتها لأن الحضارة الآيلة إلى الانهيار إنما تنهار بسبب تعارضها مع هذه المبادئ فتحمل في تكوينها الداخلي أسباب انهيارها. فالحضارة الناشئة على قوانين الصراع المضادة لقوانين السلم الكوني إنما تحمل بذور فنائها في داخلها حين تتحول لإهلاك الحرث والنسل: ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام * وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد * وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد * ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رءوف بالعباد * يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين * فإن زللتم من بعد ما جاءتكم

البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم﴾ (البقرة/٢٠٤-٢٠٩).

فكل حضارة لا تتمثل بمبادئ الوجود الكوني القائم على التألف والغاية الأخلاقية إنما تنهار بعد قوة مسيرتها وتنهار بنفس العوامل التناقضية التي كونتها، فإذا كانت المذاهب التأليهية للتاريخ تكتفي بتناول المعاصي كسبب للانهيار فان المطلوب من علماء التاريخ المسلمين فهم هذه المعاصي في نطاقها الأوسع باعتبارها تناقضا تحمله الحضارات المنهارة في أصول تركيبها وهكذا يربط علم التاريخ الإسلامي ما بين وقائع الأحداث في التاريخ وجملة المبادئ والنظم العقلية والأخلاقية التي تحكمها، فإما اتجهت بها نحو النمو المتسق أو الانهيار عبر صيرورة محكومة وليس عبر مطلق الأمر الإلهي كما يدعي اللاهوتيون. فالإنسان قد تشيأ منذ بداية تكوينه بالصيرورة ولم يكن نتاج خلق فجائي، وما تكون بالصيرورة لا ينفك عنها في نموه وفي حركته، تاريخية كانت هذه الحركة أو بايولوجية، فلو قضى الله بخلق الإنسان فجأة لكان قد قضى على تاريخ الإنسان بهذه الفجائية في كل أمر فلا يعود للتاريخ معنى، ولا يعود لمبادئ الكون معنى. فعبر تشكلات الظاهرة التاريخية في اتساقها مع قوانين الوجود أو تعارضها معه نفهم عوامل قوة الحضارات وضعفها، وهذه هي سنة الله في الكون ﴿الم * غلبت الروم * في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون * في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون * بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم * وعد الله لا يخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون * يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون * أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى وإن كثيرا من الناس بلقاء ربهم لكافرون * أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن

كانوا أنفسهم يظلمون * ثم كان عاقبة الذين أساءوا السوءى أن كذبوا بآيات الله وكانوا بها يستهزئون * الله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم إليه ترجعون﴾ (الروم/١-١١).

فالحضارات التي يقتصر علمها وتقتصر قوانينها وتمثلاتها للوجود وغايته على المفاهيم الوضعية القائمة على الصراع (يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا) فمآلها ان تحمل بذور فنائها من داخلها بحكم تناقضها مع النظام الكوني فتكون الأزمات الداخلية، الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية وتكون الحروب وكافة اشكال إهلاك الحرث والنسل، فيجب في اسلمة التاريخ دراسة كافة هذه العوامل في تكوين الحضارات والمبادئ التي قامت عليها وأسسها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية لندرك منحنيات نموها وانهيارها **﴿أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى﴾**.

قد أحكم الله مقتضيات الحدوث التاريخي وفق الصيرورة فلم يتجاوز بمطلقه ما جعله من قوانين التشيؤ حتى نلغي مفهوم القانون الطبيعي الوظيفي في حركة التاريخ كما يفعل اللاهوتيون، فحين قضى الله بعالمية الأميين (غير الكتابيين) قبل أربعة عشر قرنا كمرحلة أولى وسابقة على الظهور الكلي للدين فإنما جعل الانتشار العربي مقتصرا على الشعوب غير الكتابية على مدى الوسط العالمي من المحيط الأطلسي وإلى المحيط الهادي وذلك تحقيقا لما ورد في سورة الجمعة: **﴿يسبح لله ما في السماوات وما في الأرض الملك القدوس العزيز الحكيم * هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين * وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم * ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾** (الجمعة/١-٤).

فحين يأتي المؤرخون الوضعيون لدراسة العوامل الموضوعية التي حالت دون انتشار الاسلام في أراضي الكتابيين وإجلائهم حتى عن تلك الأراضي

العائدة للكتابيين أصلا. بما فيها الأندلس، فإنهم سيدورون كما يدورون فعلا في فراغ، فلكي يكون الإسلام عالميا فعليه ان يبدأ بالشعوب غير الكتابية أولا ليحولها الى شعوب كتاب ثم ينطلق بعدها إلى عالمية شمولية تستوعب كافة الكتابيين في وعد المرة الثانية (الوعد الثاني) للمسلمين بدخولهم الأرض المقدسة (الإسراء) وفي آيات الظهور الكلي للدين العالمي بمنهجية الهدى ودين الحق كما في سور (التوبة والفتح والصف) وبما أوضحناه في الصفحات السابقة. فغائية الخلق بالحق تتحكم في حركة التاريخ الإنساني وعلينا ان نكتشف ذلك إذا أردنا حقا أسلمة علم التاريخ.

بل ان الله ـ سبحانه ـ يحدد لعالمية الأميين طورها الزمني حين يضعها بين دفتي عشرة قرون تكون قد استنفذت فيها كامل طاقتها وحيويتها في إطار مفهوميتها للقرآن وقدرتها على التعاطي معه بخلفيات تكوينها الذهني: **﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر * وما أدراك ما ليلة القدر * ليلة القدر خير من ألف شهر * تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر * سلام هي حتى مطلع الفجر﴾** (القدر/١-٥).

ان ليلة القدر في شهر تنزلها خير من ألف ليلة مماثلة في ألف شهر مماثل يليها من كل سنة، فهي خير من ألف سنة تليها، أو بعدها، وهكذا في القرن العاشر الهجري بالتحديد أو في القرن الخامس عشر الميلادي تنحسر الخلافات العربية في الأرض الوسط من العالم وتتحول إلى اطراف أوربا ويتم إجلاء العرب من الأندلس ويبدأ الصعود الأوروبي الذي يتجه إلى القارات الجديدة ثم يلتف حول المنطقة العربية ويغزو المسلمين في عقر دارهم ويفتت وحدتهم ويجزئ أقطارهم وينصب إسرائيل في قلبهم ذلك بعد ألف سنة من صعود عالمية الأميين.

ولكن لا يتم كل ذلك باستلاب لاهوتي يلغي الإنسان والطبيعة وقوانين

الصيرورة وفق ما تراه مذاهب (التأليه) للحركة التاريخية، وإنما يتم وفق قوانين التشيؤ بحيث يمكن للباحث التاريخي أن يحلل كافة هذه الظواهر التاريخية المتحركة دون ان يرجع إلى البعد الغيبي في مسارها، فيدرس موضوعيا لماذا انهارت عالمية الإسلام خلال ألف سنة ولماذا طرد العرب من الأندلس؟ ولماذا صعدت أوروبا؟ ولماذا تحكمت إسرائيل في القلب العربي؟ يمكن للباحث ان يرد كل ذلك للأسباب التاريخية الموضوعية، ووفق قوانين التشيؤ العلمية في الطبيعة، كما في التاريخ، كما في السلوك الاجتماعي. ولكنه لن يحيط بالمعاني التاريخية وفق مقاصدها وغايتها الخلقية لأنه لا يقرأ الحركة الكونية بالقرآن، وتغيب عنه ـ بحكم ذهنيته الوضعية، غاية الله من وجود الإنسان وحركته ومبدأ الحق الذي خلق الله به الخلق.

وإن قرأ التاريخ في القرآن فإنه لا يلبث قليلا إلا وقد عاد يائسا من بعد إسقاطات مع يأجوج ومأجوج وقابل الجن وليس من قبائل الجن اسمها يأجوج ومأجوج ولا هي من قبائل الإنس كما يزعم التوراتيون، فقبائل الإنس والجن لا يحول بينها وبين البشر الآخرين أي سد كان: **﴿حتى إذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوما لا يكادون يفقهون قولا * قالوا يا ذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض فهل نجعل لك خرجا على أن تجعل بيننا وبينهم سدا * قال ما مكّني فيه ربي خير فأعينوني بقوة أجعل بينكم وبينهم ردما * آتوني زبر الحديد حتى إذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى إذا جعله نارا قال آتوني أفرغ عليه قطرا * فما اسطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبا * قال هذا رحمة من ربي فإذا جاء وعد ربي جعله دكاء وكان وعد ربي حقا * وتركنا بعضهم يومئذ يموج في بعض ونفخ في الصور فجمعناهم جمعا﴾** (الكهف/٩٣-٩٩).

ونبدأ بتحليل هذا الموضوع الذي يبدو أسطوريا وخرافيا بمراجعة نصوص القرآن الكريم المتعلقة به فنحلل الموضوع منطلقين من الأمور التالية:

أولا: ان القوم الذين أتاهم ذو القرنين هم قوم **﴿لا يكادون يفقهون قولا﴾** وهذه صفحة لا تنطبق على مؤمنين، ولا يطلقها الله عليهم، فهم مشركون.

ثانيا: انهم يعيشون على زراعة أراضيهم لهذا جعلوا مكافأة ذي القرنين على مساعدتهم (خراجا) من الأرض **﴿فهل نجعل لك خرجا﴾**.

ثالثا: انهم يعيشون بين سدين، أي في منطقة جبلية يتكون سهلها من أخدود زراعي ليس بالكبير بحيث يمكن إنشاء ردم بين السدين ـ أي الجبلين.

رابعا: أنهم يشيرون إلى ظاهرتين (يأجوج) و(مأجوج) ويخاطبانهما بصيغة الحي العاقل **﴿إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض﴾**.

خامسا: ان مقاومة يأجوج ومأجوج استدعت بناء سد بمواصفات فنية معينة **﴿آتوني زبر الحديد حتى إذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى إذا جعله نارا قال آتوني أفرغ عليه قطرا﴾**.

سادسا: إن بناء سد حديدي بتلك المواصفات يحول بينهم وبين غزوة تعمد لاعتلائه (يظهروه) أو خرق ثغرة فيه (نقبا) فنوعية الخطر الذي يتهدد أولئك القوم هو خطر يحول بينه وبينهم سد حديدي وليس من حجارة وتراب كسور الصين المعطل للغزوات الخارجية من البشر. أما إذا انصرف الأمر إلى الجن فإن لهم قدرات الخطف حتى في الفضاء **﴿وأنّا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرسا شديدا وشهبا﴾** ـ وكذلك **﴿إلا من خطف الخطفة فأتبعه شهاب ثاقب﴾**. فذاك السد ولو من حديد لا يحول بين الجن ان يظهروه، فالسد ليس بوجه البشر أو الجن، فبوجه من إذن؟

سابعا: ان يطلب ذو القرنين من أولئك القوم زبر الحديد والقطر فيعني هذا انطباق مواصفات الأرض البركانية الثائرة بحممها المعدنية.

هذا تحليل المسألة ونرجع إلى تركيبها من القرآن نفسه:

فالقوم لا يفقهون قولا وفي ذلك الزمن الغابر إنما تمضي عقولهم بتمثل

الظواهر تمثلا احيانيا، يؤلهونها في ذاتها. فوجهوا الخطاب بصورة العاقل إلى ظاهرتين طبيعيتين قاهرتين لأراضيهما الزراعية في ذلك الأخدود الجبلي الضيق. الظاهرة الأولى وهي (مأجوج)، والمأجوج هو (الماء) الذي يتموج فيصبح ماء مأجوجا، بالغ الاندفاع، وهو الطوفان أو الفيضان المحمول بقوة الأعاصير. ثم هناك الظاهرة الثانية وهي (يأجوج) والمتأجج يكون نارا عاصفة كثيفة تلقي بحممها عليهم فلا يستطيع الإنسان مداناة لهيبها، فالقوم الذين لا يكادون يفقهون قولا، يشيرون بذعر إلى هذه القوى الطبيعية الهائجة التي لا تقرب، براكين، وحمم، وفيضانات وعواصف، فخاطبوها بلغة العاقل ﴿إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض﴾، وخاطبوها بلغة الجمع، فعوضا عن الإشارة إليهما بأن يأجوج ومأجوج مفسدان، جاءت العبارة (مفسدون) لتعدد ظواهر القوى الطبيعية المائجة والمتأججة، وساق القرآن نفس صيغة الجمع للدلالة على تلك الظواهر (فما اسطاعوا ان يظهروه) فقد حبس لذلك السد الحمم السائلة فلو كان ترابيا ولم يكن حديديا لنقبته الحمم البركانية. وقد تضمنت الآيات الإشارة إلى الطبيعة البركانية لذاك الأخدود الجبلي حيث طلب ذو القرنين منهم (زبر الحديد والقطر) وهي مواد ترتبط بجيولوجية تلك الأرض البركانية.

إذن، فيأجوج ومأجوج هي قوى الطبيعة الثائرة، من مصدري الماء والحمم، تنهال على شعوب ما بين السدين، ولوقفهما يكون السد من زبر الحديد والقطر فلا يظهره الماء بالعلو عليه فيفيض إلى ما دونه ولا تنقبه حمم البراكين في أسفل الوادي الأخدودي: ذلك ان السد كان (رحمة) لأنه يحول دون شقاء معاناة الحمم البركانية والمياة المتدافعة، فإذا جاء وعد الله جعله دكا، فتفيض المياه وتسيل الحمم وتختلط ببعضها ﴿قال هذا رحمة من ربي فإذا جاء وعد ربي جعله دكاء وكان وعد ربي حقا * وتركنا بعضهم يومئذ يموج في بعض ونفخ في الصور فجمعناهم جمعا﴾ (الكهف/٩٨-٩٩) ذلك يوم ﴿إذا زلزلت الأرض زلزالها

* وأخرجت الأرض أثقالها * وقال الإنسان ما لها * يومئذ تحدث أخبارها * بأن ربك أوحى لها * يومئذ يصدر الناس أشتاتا ليروا أعمالهم * فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره * ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾ (الزلزلة/١-٨).

ذلك يوم فتح قوى يأجوج ومأجوج، حين تنفتح قشرة الأرض، عن البراكين والحمم وتفيض البحار والأنهار، من كل صوب ومن كل حدب، فهي قوى تتشقق عنها الأرض وتفيض بها السهول والأودية ﴿حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون﴾. فإذا أدركنا خطاب القوم الذين لا يفقهون قولا ورددناه إلى طبيعة عقليتهم أدركنا تناول القرآن لخصائص البشرية وأحاطته بخطابها ومحتوياته. فلما نقل الأمر إلينا تهنا في التأويلات الخرافية ونسينا معرفية القرآن ومنهجيته التي تضبط في كلية الكتاب كافة الإشارات والمعاني، فالقرآن تبيان لكل شيء ويدل بعضه على بعض في كل واحد.

* * *

فليس في القرآن خرافات وأساطير أولين، ولكنها مشكلة الوعي البشري وإسقاطات الأولين وما يرد في تحريفات التوراة والتلمود، فلما لم يميز المسلمون ما بين منهجية القرآن المعرفية والإسقاطات الأيديولوجية التاريخية عليه فإنهم لن يؤسلموا أي معرفة في أي حقل، في حين تقف الفلسفات الوضعية في علم التاريخ موقف اللامبالي، ليس تجاه قوى يأجوج ومأجوج فقط، ولكن تجاه موضوعات أخرى مماثلة كفلك نوح وأهل الكهف، ظنا من هذه الفلسفات الوضعية في شكلها المادي بخرافية وأسطورية تلك (القصص) وانعدام أي قيمة معرفية لها في التاريخ أما الفلسفات التاريخية الوضعية الانتقائية فإنها تنظر إليها نظرة حيادية بوصفها موضوعات تتصل فقط بالاعتقاد الديني ولا شأن لهما بمناهج المعرفة.

ففلك نوح لم يكن مركبا عاديا وإنما كان وعاء خشبيا مغلقا (فلك) يصمد

أمام ماء منهمر فوقه من السماء وماء متفجر تحته من الأرض، وفي داخله بشر ومن كل زوجين حمل فيها من الأنعام اثنين، فمن كل نوع (ثمانية)، فالزوج اثنان، والزوجان أربعة، ومثنى الزوجين ثمانية، وأعمار نوح وقومه تقارب الألف من السنين، ويقبع نوح وقومه في الفلك شهورا، والفلك مغلق ويحتاجون لما يحتاجون وليس لهم حظ من الحركة والهواء فلا يماثلهم فيما كانوا فيه إلا أهل الكهف تحسبهم إيقاظا وهم رقود، يقلبهم الله ذات اليمين وذات الشمال، وهكذا كتب وهكذا كان ﴿**وأوحي إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن فلا تبتئس بما كانوا يفعلون * واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون * ويصنع الفلك وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه قال إن تسخروا منا فإنا نسخر منكم كما تسخرون * فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ويحل عليه عذاب مقيم * حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه إلا قليل * وقال اركبوا فيها باسم الله مجراها ومرساها إن ربي لغفور رحيم * وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين * قال سآوي إلى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم وحال بينهما الموج فكان من المغرقين * وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين**﴾ (هود/٣٦-٤٤).

وكذلك ﴿**ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما فأخذهم الطوفان وهم ظالمون * فأنجيناه وأصحاب السفينة وجعلناها آية للعالمين**﴾ (العنكبوت/١٤-١٥).

وكذلك ﴿**وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه ذلك من آيات الله من يهد الله

فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا * وتحسبهم أيقاظا وهم رقود ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا ولملئت منهم رعبا * وكذلك بعثناهم ليتساءلوا بينهم قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم قالوا ربكم أعلم بما لبثتم فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاما فليأتكم برزق منه وليتلطف ولا يشعرن بكم أحدا**﴾ (الكهف/١٧-١٩).

وقد لبثوا في كهفهم وهم رقود، وليسوا أمواتا في رقدتهم ثلاثمائة سنة شمسية وبما يعادل ثلاثمائة وتسعا من السنوات القمرية ﴿**ولبثوا في كهفهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعا**﴾ (الكهف/ ٢٥).

فالفلك المغلق آية تاريخية تبتعث فيها الحياة بدراسة طبقات الأرض وآثار التاريخ لتحديد الزمان والمكان وبداية تشكل القرون البشرية الأولى من بعد نوح ليس على مستوى وقائع التاريخ فقط ولكن أيضا على مستوى التطور البايولوجي لإنسان عرف الحياة ألف سنة، وكذلك ما كان في أهل الكهف من حياة تحياها النفس في رقود وليس في موات، ثلاثمائة سنة وازدادوا تسعا. والرجوع إلى معنى تلك الحضارات الغابرة في حياة البشرية رجوع غير أسطوري وغير خرافي، حيث تجلت فيها قدرات التعاطي في علم النفس بالذات مع متغيرات الظواهر الكونية الفلكية واستخدام حركتها في التأثير على الإنسان فما هي مصادر علم التنجيم التاريخية والمستمد من سماء ذات بروج؟ وما هي معطيات الثقافة القائمة على السحر وأدواتها ووسائلها؟ وكيف كان التعاطي بين كائنات بشرية وكائنات غير مرئية؟ وما علاقة كل ذلك بالثقافات الاحيائية في تطور العقل البشري؟ منذ عهد بابل التاريخية القديمة التي أقلع منها فلك نوح: ﴿**واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا**

إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون﴾ (البقرة/١٠٢).

ان حفريات المعرفة التاريخية يجب ان تمضي لكل ذلك ليستقيم لها فهم التطور الإنساني ومحمولاته الفكرية، وفهم قوى النفس وتركيبها فتفكك مقولات السحر وترجعها إلى معرفيتها وأصولها النفسية والسلوكية لمزيد من الكشف عن طاقات النفس التي هي أرقى مركب فيزيائي وبايولوجي. فالمعرفة ليست مجرد بحث في المدلولات المكتشفة ولكنها بحث في المدلولات التاريخية والنفسية والاجتماعية الغامضة أيضا، والتي ترتبط بتكون الإنسان، وفي القرآن ـ الذي يعادل بوعيه الوجود الكوني وحركته منذ الأزل وإلى ان تفتح قوى يأجوج ومأجوج ـ مؤشرات ودلالات تتطلب من المفكرين الإسلاميين دقة التبصر فيها منهجيا وعلميا ومعرفيا لإخراجها من حيز الإسقاطات الخرافية عليها وتوظيفها بشكل علمي صحيح. ففي هذه الاشارات، مهما جاءت غامضة أو متشابهة مفاتيح أساسية لعالم الكون والإنسان وحركة التاريخ ولو أراد الله ـ سبحانه ـ لبسطها في القرآن كما يبسط الكتاب المدرسي موضوعاته ولكنها بنائية القرآن المماثلة للبنائية الكونية تتطلب من العقل البحث في الآيات كما البحث في الظواهر الطبيعية لتحليل مضمونها وفهم محتواها، وهكذا يكون التدريب العقلي في القرآن كما في الطبيعة.

مثال تطبيقي في علم النفس

ان النفس طبقا لما أوضحناه في سورة الشمس هي من مركبات الوجود الطبيعي الكوني الخاضع لمنهجية العلوم الوظيفية خلافا للروح. وفي هذا الإطار

الطبيعي تتم دراسة النفس ضمن مثيراتها في (المجال) الطبيعي، فالنفس تتأثر بالحركة الكونية على المستوى الموضعي المجالي وعلى المستوى الفلكي، فما كان أدناه على المستوى الموضعي يركب الانعكاسات الشرطية في الاستجابة للمثيرات، كتلك التجربة التي أجراها بابلوف لإثارة لعاب الكلب ضمن وقائع متتالية يقدم له فيها الطعام ولو لم يكن الطعام ذاته موجودا وما كان أعلاه على المستوى الكوني فالنفس تتأثر بمتغيرات الطبيعة من ليل ونهار وحركة فلكية.

ان علم النفس هو أرقى علوم الإنسان والمجتمع، فكل العلوم الإنسانية وبما فيها علم التاريخ نفسه بداية من النشأة الإنسانية، إنما يشكل بناء تحتيا لعلم النفس التي تعتبر غاية التكوين وأساس الحياة، وإلى جانب علوم التاريخ والمجتمع كذلك علوم الفيزيولوجيا الطبيعية التي تكشف عن المنعكسات الطبيعية في تكوين النفس الكوني وتعطي دلالات المجال الطبيعي الكوني والتاريخي.

ونقدم هنا نموذجا من الأبحاث التي نهتم بها كثيرا في مجال وحدة العلوم الطبيعية والإنسانية تماما كما أوضحنا اهتمامنا في مجال النقد المعرفي بمدرسة فرانكفورت. وما نقدمه من نموذج هنا لا يعني تبني فرضيات التحليل النفسي الطبيعي وإنما القانون العام[١].

«تعود الإنسان المعاصر ان يفاخر بأنه يستطيع السيطرة على محيطه الخارجي، لذا فهو مستقل عنه، انه يضيء بيته في الليل ويدفئه في الشتاء ويبرده في الصيف وبإمكانه تأمين أنواع مختلفة من الغذاء طيلة العام ويستطيع ـ إذا أراد ـ ان يجعل كل يوم من ايامه مماثلا للآخر ولكن حتى لو اختار اتباع طرق لا تتغير في حياته في بيئة ذات وتيرة واحدة في الظاهر، فكل وظائف جسمه تستمر في التذبذب حسب إيقاع معين متصل بحركة الأرض والقمر والنسبية وحركتهما معا بالنسبة للشمس. ونشاط غدده الصم في إفراز الهرمونات بخاصة، لها إيقاع ظاهر في التغير اليومي والموسمي أو ربما إيقاعات أخرى متصلة بإيقاع التغيرات الكونية.

وردود فعل الإنسان ـ الفيزيولوجية والسلوكية ـ على المواقف تتغير في الصباح عما كانت عليه في الليل، وهي في الربيع غير ما هي عليه في الخريف وكتاب قصص (رعاة البقر) يستندون على أساس منطقي عندما يروون ان (الهنود) يهاجمون دائما عند الفجر لأن الهنود علموا ان معنويات الرجل الأبيض تكون منحطة في هذا الوقت. ويروى عن (نابليون) انه قال: قليل هم الجنود الشجعان في الساعة الثالثة صباحا، فالتخيلات المزعجة في الليل والخوف الذي يصاحبها هي نتيجة غير مباشرة لتحركات الأرض لأن الكائن الحي مستعد للانطلاق بسرعة من سيطرة المنطق تحت تأثير التغيرات الفيزيولوجية التي تصاحب الظلمة.

وتنعكس الدورة القمرية أيضا على فيزيولوجية الحيوانات وربما كذلك الإنسان، فلن يكون مستغربا إذن ان يتأثر عباد القمر والمجانين (Lunatics) بقوى القمر التي تحس بها جميعا إلى حد ما.

التغيرات الفصلية تؤثر بالتأكيد على الكائنات الحية ـ بما فيها الإنسان ـ حتى في الظروف التي تحفظ فيها الحرارة والإضاءة اصطناعا بدرجة ثابتة، ففي المدينة التي تسيطر فيها الآلات وتنعدم فيها الأشجار والعصافير وتبردها مكيفات الهواء كما كان الحال على مرتفعات (آركاديا) منذ زمن طويل، يشعر الرجال والنساء بأحاسيس اعمق وأكثر تعقيدا من موضوع تغير درجة الحرارة. وأعياد الكرنفال التنكرية وعيد (انتهاء الصيام المسيحي MARDI GRAS تقام عندما يبدأ النسغ جريانه في الأشجار ويحتفل الأوربيون بذكرى موتاهم في أواخر الخريف عندما تصبح الطبيعة مواتا، والمناسبتان لهما أسباب بيولوجية قوية. والرجل العصري في بيئته المحمية لايزال تحت تأثير القوى الكونية تماما كما كان تحت تأثيرها عندما كان عاريا وعلى صلة مباشرة بالطبيعة.

والرأي القائل ان لجميع مناحي الحياة الحاضرة محددات تاريخية ينبطق

أيضا على نماذج السلوك التي لم يكتشف لها حتى الآن أية علاقة بنشاطات الغدد الصم أو العمليات الفيزيولوجية، وأبسط كائن حي يختلف عن الجماد من حيث ان نشاطاته كلها متأثرة بالماضي، فمثلا (قنفذ البحر) التوتيا بالعامية تبدي مظاهر تذكر بيولوجي عندما يكون رد فعلها لأي ظل يقع عليها في الماء بتوجيه أشواكها بالاتجاه الذي برز منه الظل، فرد الفعل هذا له قيمة دفاعية وله فائدة لأنه يحمي هذا الحيوان من أعدائه، ولكن الأمر في الحقيقة راجع إلى تجارب الماضي، فالأمر في الظل هو احتمال اقتراب عدو أكثر مما هو الوجود الواقعي للعدو. ورد فعل (قنفذ البحر) على الظل يشير إلى ان السلوك حتى في الحيوانات البدائية نسبيا مثل القنفذ متأثر بتجارب الماضي لجنس الحيوان وهي ـ أي التجارب ـ التي ولدت عنده نموذج الفعل الانعكاسي الغريزي».

في إطار المعرفة الإسلامية نقول ان العلوم الغربية في مجال علم النفس لازالت في مرحلة دراسة المبادئ الأولية بما هو متاح في مجال العلوم الفيزيائية والبيولوجية ضمن الثورة التكنولوجية المعاصرة، فالنفس هي أرقى نتاج للوجود والحركة الكونية طبقا لما قررته سورة (الشمس) فهي ليست مجال انعكاسات غريزية شرطية فقط ولكنها مستودع وعي فعال ومستقر استجابة كونية تمتد للرؤيا والأحلام وقاعدة اختيار **﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾**. فالتعرف على خصائص النفس وسلوكياتها من خلال المركبات الفيزيائية والفيزيولوجية والبايلوجية لازال علما في مرحلة النمو ليس لأن نتائج هذا العلم ليست كافية في إطارنا المعرفي الراهن ولكن لأنها ليست كافية بعد للتعرف المطلوب على ظاهرة هي الأرقى في التركيب الكوني، فنحن في حاجة إلى مزيد من التطور في هذه العلوم لنصل إلى مطلوبنا في علم النفس كيفما يقرر القرآن هذا العلم وصولا إلى فهم (الأحلام) ذاتها ومكيفات الطبيعة النفسية ومعالجة خللها وتطوير قواها ولكن بأي اتجاه؟

هنا بالتحديد تأتي منهجية أسلمة علم النفس، فالغاية القرآنية من مخاطبة النفس هي الوصول بها لتتطابق أخلاقيا مع مبادئ الوجود الكوني وقوانينه أي قوانين الحق المبثوثة في الخلق. فالنفس بخاصيتها الأثيرية ـ إذا جاز التعبير ـ هي التي تعطي المعرفة وظيفتها الأخلاقية فإما اتجهت بالمعرفة للدمار وإما اتجهت للبناء، وفقا لنوعية الاستجابة النفسية لفلسفة القوانين العلمية ومبادئها الكونية ففي النفس تكمن صياغة الوجود وتحديد الموقف، فالمعرفة الإسلامية في علم النفس تختلف عن منهجية المعرفة الوضعية لأنها ترتقي بهذا العلم إلى حده (الحضاري) المستوعب لأنماط السلوكيات كلها الاجتماعي والعقلي ووفق قوانينها المنعكسة على صياغة النفس، فحين يخاطب الله ـ سبحانه ـ خاتم النبيين الموقر بأن مهمته لن تتجاوز (تأليف) القلوب العربية وليس (توحيدها) مع تدخل الله في ذلك فان مفهوم علم النفس هنا يتخذ بعده الحضاري في تحديد نمط السلوك المرتبط بخلفيات الفردية القبلية: ﴿**وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين * وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في** الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم إنه عزيز حكيم * يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين﴾ (الأنفال/٦٢-٦٤).

فبموجب هذا النموذج النفسي الوارد في الآية نكتشف مكونات السلوك العربي في مرحلة الدعوة والقائمة اصلا على (التنافر) ثم ندرس خلفيات هذا السلوك النفسي التنافري ونستخدم كل مناهج الانعكاسات العلمية ففيما يتجه علوم التاريخ والمجتمع والفيزياء والأحياء، فقد أوضح الله هنا ان السلوك التنافري يمضي إلى حد انه لو انفق الرسول من أجل التأليف (ما في الأرض جميعا) منطق مطلق (الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم). هذا التحليل القرآني لتلك الظاهرة النفسية السلوكية تكشف لنا عن خلفيات عديدة في التحليل الاجتماعي والتاريخي وفي نسبية الكلمة الإلهية في علاقتها مع قوانين التشيؤ

الوظيفية التي خلق ضمنها الإنسان نفسه.

أولا: نفهم لماذا كانت الخلافات التنافرية العاصفة من بعد عروج الرسول الموقر الأخير فإن يكن المجتمع العربي قد آمن بالاسلام فلا يعني ذلك ان الإسلام الذي يقتضي (الوحدة) محيط بالضرورة بالمنعكسات السلبية لظواهر السلوك الاجتماعي والعقلي والنفسي، وذلك خلافا لما يعتقد البعض بان تحول العرب للإسلام في تلك المرحلة قدجعل منهم أمة مثالية وفق المتخيل الديني السائد. فالله سبحانه يقرر نسبية السلوك النفسي بأن أوضح الأمر في حدود التأليف الممكن، والتأليف منطق تجميعي بأن نؤلف بين الأشياء ولا ننتهي إلى توحيدها ودمجها. وهذا فهم يقتضي الرجوع إلى الخلفيات العلمية التي ذكرناها في التحليل النفسي.

ثانيا: من خلال التحديد الإلهي لتلك الظاهرة السلوكية نفهم نسبية التعامل الإلهي بمنطق منهجية الخلق المطلق **﴿ولكن الله ألف بينهم﴾** مع منهجية التشيؤ الوظيفي التي قضت بقوانينها الاجتماعية والتاريخية والعلمية **﴿لو أنفقت ما في الارض جميعا ما ألفت بين قلوبهم﴾**. ومن هنا تبطل كافة النظريات التاريخية التي ساقها أمثال مكسيم رودنسون و حسين مروة وغيرهما التي فهمت تلك المرحلة فهما قوميا تستند إلى تطلع العرب إلى كيان قومي وفق تطورهم التاريخي[٢] كما تبطل بذات الوقت كافة المفاهيم التي حددت علاقة الفعل الإلهي بالواقع ضمن منطق الاستحواذ اللاهوتي على الطبيعة والإنسان بمطلق الأمر الإلهي المتعالي على قوانين التشيؤ، فلو أراد الله تجاوز قوانين التشيؤ الوظيفي في هذه الظاهرة النفسية السلوكية أو غيرها لجعل أمره واحدة كلمح بالبصر فتكون الأمة المثالية الموحدة نفسيا وسلوكيا وأخلاقيا وعقليا ولكنه ربط الأمر بالواقع **﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾** ثم **﴿وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾** (القمر/ الآيتان ٤٩ ـ ٥٠).

إذن من خلال هذا التحديد يسقط المنطق اللاهوتي المستلب للإنسان والطبيعة، فمنهجية الخلق تستوعب منهجية التشيؤ ضمن (علاقة نسبية) فلا تمضي منهجية التشيؤ (التنافر القطعي) ولا تمضي منهجية الخلق فتلغي منهجية التشيؤ، وتوجد الأمة الموحدة بالمنطق الإلهي القاهر لقوانين التكوين التاريخي والاجتماعي والنفسي، فمن خلال هذه النسبية يكون التأليف وليس التوحيد وليس التنافر.

ثالثا: ان توضيح القرآن لصفة التأليف القابل للتجزئة والانقسام وهو ما حدث في تاريخنا لاحقا يؤكد على منهاجية القرآن المستوعبة لعلوم النفس والاجتماع والتاريخ المركبة على أساس العلوم الطبيعية ومنعكساتها، والتي تعطي (الصيرورة) بعدها في الفعل المكاني ويمتد هذا القول إلى نسبية التعاطي بين المطلق والواقع فلكل حقبة خصائصها المرحلية في التكون العقلي والأيديولوجي، مما يعني أن لكل الأفكار ونتاجاتها تاريخانية معرفية وسلوكية محددة وفي إطار هذه (التاريخانية) ندرس إنتاج الأفكار ومقولات المتكلمين ومدارس الفقه والحديث ومذاهب الأئمة وسبل تقعيد قواعد اللغة وتحديد دلالاتها المعرفية في التصور الذهني لمعانيها المرتبطة بتاريخانية تلك الحقبة. وهذا أهم إطار تطبيقي للمناهج المعرفية المعاصرة التي تستهدف حفريات المعرفة وتشكل الأفكار والأنساق الكلامية باعتبارها انساقا معرفية دلالية ذات بعد حضاري وثقافي معين ومن هنا نميز بالتحديد بين المعرفية المنهجية القرآنية (المطلقة) وبين (نسبية) التلقي البشري وتفاعلات هذه النسبية على المستوى النفسي والسلوك الاجتماعي وفي هذا الإطار تفهم السنة النبوية الشريفة كحلقة (توسطية) بين الواقع والمنهج ومرتبطة بالمنهج في كل ما يصدر عنها من قول محكم وفعل محقق. ففي إطار المنهجية تفهم السنة النبوية.

عبر هذا النموذج التطبيقي نفهم التقدير القرآني للظاهرة النفسية التي لا تأتي

في تشكلاتها مستقلة عن قوانين العلوم الطبيعية الوظيفية فنطلق لتطبيق هذه المعرفة النفسية على تشكلات الظواهر النفسية كلها اجتماعيا وتاريخيا وسلوكيا، فندرس فكر الجماعات ووحداتها الحضارية والسياسية وانساقها السلوكية النفسية التي تتحكم في صياغة نموها وتطورها آخذين بمعرفة كيفية علاقتها بالمبادئ الكونية للوجود، فالتكنولوجيا المركبة على نفسية مريضة متكونة بنسق التضاد والصراع سرعان ما تؤدي إلى إشاعة (النفسية الفردانية) بما هو أسوأ من مستوى الفردانية القبلية المتخلفة، فينتهي المجتمع المتقدم إلى حالات التفكك الداخلي التي تستلب القيم الرابطة لوحدة المجتمع ـ اجتماعيا وأخلاقيا ـ بما ينتهي لبناء القيم الأخلاقية العكسية لمبادئ الوجود التي صاغت النفس ذاتها، فلا يرى الإنسان في نطاق الثقافة التكنولوجية سوى عناصر التفكيك والتحليل وليس الربط والدمج المستهدف لغاية محددة سوى الإنتاج من أجل الاستهلاك ثم المزيد من الإنتاج، ثم تنعكس هذه التفكيكات على النفس التي تنفصم عن مبادئ الكون الأساسية والتي أهمها تلك التي تنمي مشاعر الحب كوسيلة اتصال عاطفي مستمد من تركيبة الظواهر الكونية المتفاعلة بالاتصال في إطار جمالي منسق ومنسجم، فالانساق الحضارية المفككة للنفس الإنسانية إلى درجة الفردانية والشذوذ النفسي، إنما تتكون ضمن خلفيات تطورية مناقضة لمبادئ الكون الطبيعي، فهذه الأنساق لا تأخذ من قوانين الطبيعة إلا قدرات التفكيك والتحليل بهدف توظيف الطاقة في منحنيات الإنتاج، ولكنها لا تأخذ بحكم النسق التضادي والصراعي بما تبديه هذه القوانين الكونية في تفاعلاتها من غايات تركيبية متسامية، غاية العسل في النحل وغاية اللبن من بين فرث ودم فتختل في النفس معايير الغائية الكونية في التركيب، ومن هنا تنحرف توجهات الحب القائمة على خلفية التفاعل والاتصال الكوني إلى غائية اللذة ومذاهبها الوضعية في حين ان اللذة هدف يتم ضمن العملية التفاعلية وليس غاية لها.

فالنفس التفكيكية لا تستند قط في مذاهبها الفلسفيه إلى المبادئ الكونية وإنما هي نقيضة لفلسفة العلوم الطبيعية الوظيفية، ومن هنا يكون أمام إسلامية علم النفس ان توظف العلوم الطبيعية من خلال اتساق أو عدم اتساق السلوك النفسي الحضاري مع المبادئ الكونية المتحكمة في قوانين التفاعل فتميز بين الهدف النفسي السلوكي والغاية، بذلك يكون أمام علم النفس الإسلامي اكتشاف الانفصام أو عدم الانفصام بين السلوك النفسي وقوانين التشيؤ الكوني فالعلاقات الغائية في التفاعل الطبيعي إنما هي لإنتاج زوج بهيج وليس لمجرد التفاعل فقط (اللذة) وبقدر ما يتعمق علم النفس الإسلامي في دراسة حالات الانفصام بقدر ما يكتشف حقائق الأزمة الحضارية في كل مجتمع ويكتشف منعكسات هذه الأزمة في السلوك. فبالإمكان الآن إعداد دراسة نموذجية حول الأزمة النفسية في الحضارة الغربية من زاوية عدم التجانس في تطورها الصناعي والتكنولوجي مع المبادئ الطبيعية للكون، ثم تندرج دراسة كافة أنواع الانحرافات والاستبدالات النفسية ضمن هذا الإطار البحثي.

ان توظيفات علم النفس الإسلامي أرقى بكثير من تطبيقات علم النفس الوضعي الذي لم يخرج حتى الآن عن أسر الفرويدية إذ يدرس علم النفس الإسلامي مجموعة القيم والأخلاق والسلوكيات من زاوية اتساقها الكوني ليحدد طبيعة الظاهرة النفسية في قوتها وضعفها. فبقدر ما يكون الانسجام النفسي مع المبادئ الكونية وضوابطها الغائية المستمدة منها هي نفسها بقدر ما يكون (الأمن النفسي) والتواصل الحضاري الإيجابي. وبقدر ما يكون التضاد النفسي مع صياغة هذه المبادئ الكونية يكون الانفصام وتنشأ العقد النفسية والاشكال الفردانية من السلوك المدمر في وسط الجماعات البدائية أو المتخلفة أو المتحضرة فالمبادئ الكونية تنتقم لصياغتها حين يكون الانحراف النفسي والسلوكي عنها تماما كما تنتقم هذه الصياغة الكونية من الانساق الحضارية المبنية في تطورها ونموها على

خلاف معها. فالانحراف النفسي كما الانحراف الحضاري هو زرع لنقيض كوني في داخل البنية لا يلبث ان يفجرها من الداخل، فقانون الصراع ينتهي بالدمار عبر الصراع وقانون التناقض، ينتهي بالدمار عبر التناقض ومن هنا تكون الحروب والاستلابات النفسية المختلفة وما ذلك إلا بالتركيب النفسي والحضاري المناقض للمبادئ المستخلصة من القوانين الكونية وفعلها ومقاصدها فتكون النتيجة ان يخر عليهم السقف من فوقهم وهذا ما بسطت مقدماته سورة النحل على النحو التالي: ﴿أتى أمر الله فلا تستعجلوه سبحانه وتعالى عما يشركون * ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون * خلق السماوات والأرض بالحق تعالى عما يشركون * خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين * والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون * ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون * وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرءوف رحيم * والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون * وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر ولو شاء لهداكم أجمعين * هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون * ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون * وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون * وما ذرأ لكم في الأرض مختلفا ألوانه إن في ذلك لآية لقوم يذكرون * وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون * وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون * وعلامات وبالنجم هم يهتدون * أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون * وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الله لغفور رحيم * والله يعلم ما تسرون وما تعلنون * والذين يدعون من دون الله لا يخلقون

شيئا وهم يخلقون * أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون * إلهكم إله واحد فالذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون * لا جرم أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون إنه لا يحب المستكبرين * وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا أساطير الأولين * ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون * قد مكر الذين من قبلهم فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم وأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون ﴾ (النحل/١-٢٦).

ان مجال علم النفس الإسلامي على ضوء هذه المحددات واسع جدا فهو إذ يستند إلى العلوم الطبيعية للتشيّؤ ليستكشف القوانين الكونية ومنعكساتها الفزيائية والفسيولوجية والبايولوجية على السلوك فإنه يمضي إلى قوانين المعرفة والتشكلات الذهنية مستمدا تجاربه من التاريخ، وذلك في إطار دراسته للاتساق أو الانسجام بين السلوك الإنساني والمبادئ الكونية على مستويات الجماعات والأفراد.

وبما ان إطار علم النفس الإسلامي يأتي بأوسع وأعمق من دراسات علم النفس الوضعية فان إعادة تقييم مصنفات هذا العلم ضرورية جدا، وبالذات حين نعيد فهم ودراسة المدركات المغلقة على الفهم الوضعي في الجماليات والعواطف والأحلام والإلهام والحدس والحب. غير ان الأسس التطبيقية قد أصبحت واضحة وبقي ان نختبر قدرات علمائنا في هذا المجال الحيوي والذي يتصل بأرقى ظاهرة تولدت في الإطار الكوني وحركته (النفس) والتي تحمل في أصول تكوينها ذاكرة تاريخية هي من أصل التركيب تتحكم حتى الآن في صياغة ما يطلق عليه الفلاسفة ـ مقولات أو مبادئ العقل القبلية والتي تشكل أساسا ـ في تقديراتهم ـ لعلاقة الإنسان بالوجود، وهي تمضي لما هو أبعد من مجرد الذاكرة التاريخية للنفس أو المبادئ القبلية للعقل، إنها تمضي لأصل

المنشأ والتركيب الذي استودعها مبادئه وليس علومه ومعارفه فيما بعد **﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين * أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون * وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون ﴾** (الأعراف/١٧٢-١٧٤).

ولا تختص هذه الآيات ـ فيما يفترض البعض ـ بالشهادة على النفس في عالم (الذر) الغيبي قبل التنشئة الطبيعية للنفوس، وإنما ترجع إلى شهادة يتضمن التركيب الطبيعي أصلها، ليس على مستوى المعرفة والعلم بمبادئ قبلية مسبقة ولكن على مستوى إسقاط التركيب (من ظهورهم) لمعناه في النفس، أي تحقيق المادة لنفسها في الوعي تبعا لخصائص هذه المادة وتركيبتها، تماما كتحقيق الوجود الكوني لذاته التخليقية في بناء النفس التي تعقل، ولن يستكشف هذا المضمون بجلاء علمي ووضوح تام ما لم يقدم علم النفس الإسلامي أطروحته والتي يجب ان تأخذ بأرقى مستويات علوم البايولوجيا والفيزياء لاكتشاف كيفية تكون النفس ضمن ميلادها الكوني تبعا لسورة الشمس الدالة على تفاعل المركبات الكونية. هنا بالتحديد سيضع علم النفس الإسلامي ـ أمام البشرية كلها ـ مفهوما متقدما حول صيرورة المادة إلى مستوى الإنتاج النفسي، والأخطر من هذا كله ان هذا الفهم التحليلي العلمي لإنتاج النفس وفق المنهجية المعرفية القرآنية سيطور من قدرات العلوم البايلوجية والفيزيائية نفسها حيث سندرك عبر هذا الاكتشاف طاقة هذه العلوم على توليد ما هو أكبر من نتائجها التكنولوجية المعاصرة والمنحصرة في تركيبات مادية. فهنا تطور مادي إلى مستوى تكوين النفس عبر منهجية الخلق والتشيؤ الوظيفي ومن داخل المجال الكوني الطبيعي بما يتضمن صلاح الذاكرة التاريخية التي توقف لديها العلماء المعاصرون، في حين ان هذه الذاكرة المضمنة في أصل التكوين الطبيعي للنفس تمتد عبر

الأجيال ﴿**أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم**﴾.

ليس لهذا المعنى علاقة بعالم الأرواح التي هي من أمر ربي، فالشهادة الروحية تتم خارج نطاق الصياغة الطبيعية وهي تختص بأرواح الأنبياء ﴿**وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين**﴾ (آل عمران/٨١).

وتلك كانت بداية معرفة الأنبياء بحقيقة (أحمد) الذي بشر به المسيح عيسى بن مريم فيما بعد، خاتم النبيين، نبي الأرض المحرمة التي تستمد حرمتها من ذات الله المنزهة، وحامل الكتاب الخاتم، المحفوظ بحرمة المكان المحرم، وذلك في عالم الأمر الإلهي المفارق لعالم النفس والطبيعة وهكذا كتب وهكذا كان: ﴿**إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة الذي حرمها وله كل شيء وأمرت أن أكون من المسلمين * وأن أتلو القرآن فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين * وقل الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها وما ربك بغافل عما تعملون**﴾ (النمل/٩١-٩٣).

أوتي السبع المثاني والقرآن العظيم، والخلافة الكونية فكان نبي العالمية فكان الإسراء من الأرض المحرمة المتعلقة بذات الله المنزهة، إلى الأرض المقدسة المتعلقة بالربوبية حيث الصلاة بالأنبياء وإطلاق أرواحهم وقد أوفوا بما عاهدوا وبما وثقوا ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

ولو علموا لفتحت مغالق كثيرة في الفهم الديني وبالذات فيما يختص بمعضلات اللاهوت المسيحي.

كذلك لا علاقة لهذا المعنى في شهود النفس على ذاتها من خلال إسقاطات التكوين على النفس، بأشكال المعرفة والعلم الموضوعي المكتسب من الخبرة بعد الميلاد، فالآية تشير إلى شهادة من ذات التكوين لا تستمد

حقائقها من وعي خارجي مكتسب فكل وعي خارجي إنما يبدأ بعد الميلاد ﴿**والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون**﴾ (النحل/٧٨).

وكذلك لا تشير إلى معرفة غنوصية باطنية تولد مع الإنسان، فليس من وجود لهذا النوع من الادعاء المعرفي. إنها معرفة تسقط على النفس من ذات التكوين الذي كون النفس ذاتها، وانتهى بالمادة إلى النفس، وهذا مجال كبير مجاله علم النفس الإسلامي وعلم تكونها.

هوامش الفصل الثاني

١ـ رينيه دوبو ـ إنسانية الإنسان ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٩٨٤ ـ الصفحات ١٠٦ وإلى ١٠٨.

٢ـ يرى مكسيم رودنسون «ان العرب قد تكونوا تاريخيا ونتيجة عدة عوامل موضوعية محيطة بهم / كقومية موحدة كانت تبحث عن نبي قائد / بحتمية السياق والضرورة الجدلية فوجدته في محمد» صلى الله عليه وسلم.

وقد انجرفت بعض الكتابات في هذا الاتجاه الذي خطه (رودنسون) محاولة تحليل فترة النبوة باعتبارها لازمة أيديولوجية لبدايات النهوض القومي العربي هكذا يطرح الأمر الدكتور حسين مروة في كتابه (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) إذ يرى: «ان ظاهرة التحالف بين القبائل تعكس التطلع إلى توحيد الجزيرة وإقامة سلطة مركزية» ـ ص ١٤٨.

هنا يقع د. مروة في (مأزق منهجي) ليس في استخدامه للمنهج المادي الجدلي كأداة للتفسير، ولكن في كيفية الاستخدام نفسه وأمام ظاهرة يستعصي على هذا المنهج تحليلها. لست أنا الذي ينتقد تحليل د. مروة في هذا الصدد بالقدر الذي انتقده فيه دكتور نايف بلوز، إنه يعتب على مروة، انه ـ أي مروة ـ لم

يفهم ان «قوة الماركسية لا تكمن في اكتشاف لحظات مادية وراء كل ظاهرة فكرية إيجابية بل تكمن في القدرة على (تفسير مختلف الظواهر) على ضوء المنهج المادي التاريخي الجدلي..».

جيد هذا الذي طرحه دكتور بلوز، إذ يطالب د. مروة بإظهار قدرة المادية التاريخية الجدلية على (تفسير) تلك الظاهرة علميا وليس الاكتفاء بمجرد إسقاطات المفهوم المادي عليها.

يتضح هذا جليا في نقد فكرة د. مروة حول ان «التطلع إلى التوحيد كان باعثا على التحالف بين القبائل» فكرة التطلع هذه تحتاج إلى تحليل مقوماتها البنيوية التحتية إذ «كيف نشأ هذا التصور الذي ارتسم في وعي القبائل ودفعها إلى التحالف وإيجاد عقيدة توحيدية، وما هو السبب الفعلي لبعض أشكال التحالف القبلي» فالماركسية نفسها وبحكم منهجها في التحليل لا تقبل هذا التجريد الذي أدخله د. مروة بفكرة (التطلع) إلى التوحيد، هذا معناه ان تتخلى الماركسية عن نهجها المادي الجدلي لتأخذ بنهج (هيجل) المثالي، إذ وحده هيكل يمكن ان يقبل بان فكرة التطلع مرتبطة (بغاية) تاريخية والماركسية ترفض الغائية.

هنا يضطرب (د. مروة) كا اضطرب (مكسيم رودنسون)، خلافا لمنطق د. مروة، فقد كانت القبائل العربية تعيش نقيض حالة التطلع للوحدة بل تعيش حالة تفكك مركبة أعجزت قريشا حتى من قدرة الدفاع عن الكعبة بوجه الغزو الحبشي. لم يكن من طبيعة كافة الظروف الموضوعية في تلك المرحلة التاريخية إيجاد تمحور حول الشخصية القومية، كانت كل المقومات الموضوعية تؤكد على التفتت وليس على التجمع ومن هذه العوامل:

أ ـ ان الجزيرة العربية وفي وسطها بالذات حيث انطلقت الدعوة كانت منطقة فقيرة تفتقر إلى الكثافة السكانية والتي من أولى شروطها المادية توافر بيئة

زراعية متماسكة. وبالتالي لم تكن هناك وسائط اقتصادية للتطور الاجتماعي باتجاه مفهوم الوحدة، حتى اننا نجد مجتمعا كمجتمع (يثرب) يقوم على قاعدة زراعية مستقرة تعصف به الصراعات القبلية بين (الأوس) و(الخزرج) طوال سنوات ثم لا يجد سوى النبي محمد صلى الله عليه وسلم لينهي حالة الصراع في هذا المجتمع ما بين ٦٢٠ وإلى ٦٢٢م. وهذا ما أطلق عليه رودنسون صفة (المعجزة). حتى (الطائف) التي كان يجب ان تتقدم بدو مكة بمجتمعها الزراعي الغني كانت آخر المواقع التي سلمت لدعوة التوحيد. إذن لم تكن الشروط المادية للتطور حاملة بأي شكل من الأشكال لفكرة التطلع نحو التوحيد كما طرحها د. مروة. ويعزز (فلهاوزن) رأينا هذا بقوله ان أحوال بلاد العرب الصحراوية والتي قررت حالتهم الاجتماعية لم تطرح فيما بينهم فكرة التوحيد:

«فإذا انتقلنا إلى أحوال بلاد العرب الشمالية، وجدنا الصحراء التي تؤلف معظم البلاد، هي التي تقرر الأحوال الاجتماعية. ذلك ان مراعيها الشتيتة لا تكفي إلا لإقامة المواشي الصغيرة والجمل الذي تشبع حاجاته ورغباته في سهولة فائقة، والذي يجد فيه العربي قوام طعامه وملابسه، وإذا كانت العناية بهذا الحيوان لا تمكن إلا بالرحلة والضرب في المناطق النائية فقد صار كل تنظيم سياسي قائم على الاستقرار في السكنى أمرا متعذرا على البدوي. والصلة الدموية وحدها هي التي تعين الفلك الذي ترتبط فيه حياة البدو، فهي تربط الأسر بالعشائر. والعشائر بالقبائل. وإذا كانت بعض الشعوب لاتزال تعين أنسابها بواسطة قرابة دموية مزعومة تجمع الشعب كله في نظام انتسابي يشبه نظام الانتساب عند اليهود القدماء، إلا ان هذا الشعور الاجتماعي لا ينتظم الشعب كله، انه يمتد فقط من العشيرة ـ التي تشمل الأسر القريبة الضاربة خيامها جنبا إلى جنب ـ إلى القبيلة التي تعد بضعة آلاف نفس وتجوب البراري معا في طلب المرعى».

لم تكن أرضية الاستقرار والتطور وحدها هي التي تنقص الجماعات العربية

في مرحلة النبوة لتدفعها باتجاه الوحدة القومية أو حتى التطلع إليها، بل يتدخل عامل الصحراء العربية ليفرض نفسه كعامل قوي في تركيز الحياة القبلية وتكريس مطلقها الفردي الذاتي، هنا يستلب الفرد (انتمائيا) لصالح المطلق العلي، التبعية للقبيلة تماما كما كان الوضع في علاقة التبعية والولاء في المجتمع الاقطاعي الأوروبي للسيد وليس للقومية أو الدولة. فإذا عقدنا مقارنة بين موجبات الولاء والتبعية في الحالتين: حالة المجتمع الاقطاعي المطلق كما كان عليه الحال بعد انهيار الامبراطورية الرومانية، والمجتمع الصحراوي المفترض كما كان عليه حال البداوة العربية، نجد انه في الحالتين لم يتبلور أدنى تطلع للتوحيد القومي. ففي الحالة الإقطاعية الولاء للسيد وفي الحالة البدوية الولاء للقبيلة. وفي هذا الإطار الاجتماعي نفسه وبحكم البيئة الصحراوية نجد ان مكانة شيخ القبيلة البدوية لدى قبيلته وأفرادها تتقولب في إطار من المساواة والحرية إذ ينال مكانته عن طيب نفس، وقد تميزت مكانة زعيم القبيلة بانعدام القوة التنفيذية مما مكن لعادة الثأر الشخصي. وكثيرا ما يجد زعماء القبائل المتناحرة أنفسهم في موقف من يحاول التسوية بين المتخاصمين في قبيلة هذا وذاك دون أن يملكوا حق فرضها عليهم.

ب ـ كان يمكن لرودنسون ومروة ان يستدلا على فكرة التطلع نحو الوحدة لو نشأ هذا التطلع في إطار حضارات عرب الجنوب التي اعتمدت على الزراعة منذ الألف الثاني قبل الميلاد ومارست التجارة إلى جانبها، ومارست أيضا التوسع طوال مرحلتي حكم (المعينيين) و(السبئيين)، وحتى في تلك الفترة السبئية فقد اتخذ النظام شكلا إقطاعيا يعتمد على الأسر الأرستقراطية المتنفذة مما حال دون نشوء أي سلطة مركزية قوية، وهذا ما يفسر طبيعة الشورى في مجالسهم.

وكان يمكن سحب فكرة التطلع على عرب الشمال منذ قيام مملكة (الجوف) العربي التي دخلت في علاقات مع الحكم البابلي الآشوري منذ عام

(٧٤٥ ق.م) ودولة (الأنباط) التي أنشأها العرب والتي سيطرت على تجارة القوافل الناشطة بين بلاد العرب الجنوبية والمدينة المنورة وقد عرفت عاصمتهم (بالبتراء)، وقد ظل الأنباط على استقلالهم طوال مراحل الحكم الهيليني الذي أراد تطويق الجزيرة العربية بحريا من الشرق والغرب للقضاء عليها، حتى إذا جاء الرومان وضموها إلى امبراطوريتهم في عام ١٠٦ م أطلقوا عليها اسم (المقاطعة العربية). كذلك (تدمر) التي خلفت دولة الأنباط فقد كانت أحوالها الاقتصادية والاجتماعية تحتمل فرضية رودنسون و د. مروة حول التطلع نحو الوحدة إذ كانت دولة عربية ذات بأس شديد وبالذات حين خاضت حروبها في ظل ملكها (أذينة) ابتداء من عام ٢٦٠م ضد الفرس الأمر الذي أدى إلى توحيد سورية الكبرى في ظلها مما دفع الامبراطور الروماني (غليينس) للاعتراف بأذينة امبراطورا على المشرق، وقد نهجت (زنوبيا) نهج زوجها أذينة في تركيز السلطة العربية في تلك المنطقة الفاصلة ما بين الامبراطوريتين الفارسية والرومانية إلى ان دمر الرومان مدينة تدمر في عام ٢٧٣م. وكان بإمكان دولة الغساسنة في الشام وبالذات في ظل الملك الحارث ـ ٥٢٩ م ـ ان تتطلع نحو التوحيد ولكنها عوضا عن ذلك تجزأت هي الأخرى إلى إمارات متناثرة، وكذلك الأمر بالنسبة لمملكة اللخميين العربية التي بدأت موالية للفرس منذ عام ٢٧٠ م على أيام ملكها (عمرو بن عدي) وإلى عهد ملكها النعمان الثالث (٥٨٠ ـ ٦٠٢م) والذي خلعه الفرس فثار له ثلاثة آلاف مقاتل عربي في معركة (ذي قار) ضد الفرس عام ٦١٠، عام بداية النبوة.

وهكذا نكتشف خطأ دكتور مروة الذي جعل من (التطلع الى التوحيد باعثا على التحالف بين القبائل العربية) دون ان يستطيع تفسير مقومات هذا الباعث، وقد كان يمكن لتفسيرات مروة ان تقارب الحقيقة لو تمت حركة النبوة في إطار مجتمعات العرب في جنوب الجزيرة أو شمالها، ولكن (المعجزة) التي فسر بها

رودنسون ولاء الأوس والخزرج لمحمد صلى الله عليه وسلم، **هي نفسها التي لم** يستطع مروة ان يفسر بها باعث القبائل العربية البدوية الصحراوية على التطلع إلى التوحيد.

قد استخدم القرآن وفي غاية الدقة عبارة (تأليف) القبائل وليس (توحيدها)، فالقرآن لم يشر إطلاقا إلى جهود الدعوة الاسلامية بين القبائل العربية باعتبارها جهودا (توحيدية) قادرة على صهرهم في (وحدة) فعلية، اكتفى باستخدام عبارة الآية **﴿إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم﴾** (آل عمران/١٠٣).

وكذلك في مخاطبته للنبي عليه الصلاة والسلام **﴿لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم﴾** (الأنفال/ ٦٣).

إذن فالعبارة القرآنية هي المستجيبة للدقة العلمية في تحليل الواقع بمنهجية تسمو على الفكر الوضعي، علما بأنه من دواعي المصلحة الدعائية ان يقول المفكر المسلم بتوحيد الإسلام للقبائل العربية وليس بتأليفها، غير ان القرآن ليس من هذا الاتجاه الدعائي.

راجع:

د. حسين مروة ـ النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ـ الجزء الأول والثاني ـ دار الفارابي ـ بيروت ـ الطبعة السادسة ـ ١٩٨٨ (راجع الصفحات من الجزء الأول ١٤٨ و ٢٧٩ و ٣١٥ و ٣٤٣).

MAXIME RODINSON - MUHAMMAD - PANTHEON BOOKS NEW YORK - 1971 BIRTH OF ASECT - P. 47 AND BIRT OF PROPHET 145.

د. نايف بلوز ـ وقفة مع كتاب النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ـ مجلة دراسات عربية ـ عدد ٤ ـ سنة ١٥ ـ فبراير ـ شباط ١٩٧٩ ـ ص ٢٤.

الفصل الثالث

الجمع بين القراءتين: مراتبه والتأسيس الإبراهيمي

في الفصل الثاني حددنا ما نعنيه بالمنهجية المعرفية القرآنية لأسلمة مناهج العلوم الطبيعية الوظيفية وإسقاطاتها على النفس الإنسانية وسلوكياتها الاجتماعية وحددنا فهم الغائية المزدوجة الكامنة في منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ وأوضحنا انطلاقهما معا على قاعدة الصيرورة وطرحنا نماذج إرشادية تطبيقية في علم النفس والتاريخ والمجتمع. وفي هذا الفصل نسعى ـ بإذن الله ـ لتحديد نمط القراءة وكيفيتها، أي القراءة التي تربط بين منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ الوظيفي ضمن الغايات الوجودية الكامنة بمبادئها في الوجود الكوني وحركته وهي قوانين الحق التي خلق الله بها الخلق، والتي تمنهج الرؤية لكل العلوم.

ان الجمع بين القراءتين يعتمد على الربط بين القرآن بوصفه محتوى الوعي المعادل للوجود الكوني وحركته وما يتمظهر به هذا الوجود من تشيؤ وتكوين ودلالات. فكلاهما ـ القرآن والوجود المتشيئ ـ يكمل الآخر في الكشف عن دلالات الوجود وقوانينه، القرآن بمقولاته والطبيعة بحركتها، ولهذا طلبت قراءة الجمع في مبتدأ التنزيل في الأرض المحرمة ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذي علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم﴾ (العلق/١-٥).

فهنا قراءة باسم الذي خلق، وهذا ما يعود إلى منهجية الخلق المطلقة التي تولد من خصائص طبيعية مختلفة العناصر ناتجا طبيعيا متماثلا كما في سورة

(فاطر / ١٢) حيث ينتج البحران، العذب والفرات كلاهما، ناتجا واحدا هو اللحم الطري. ويعود أيضاً إلى منهجية الخلق المطلقة التي تعكس هذا القانون حين تولد من خاصيتين محددتين ومتحدتين ناتجا مختلفا كما في سورة (الرعد/٤)، فعنصر الماء المتفاعل مع التراب ينتجان معا ما هو متنوع ومتعدد من ثمرات النخيل والأعناب وغيرها.

وكذلك تطرقنا إلى ميلاد النفس في الكون الطبيعي وإلى تفجير الحياة من الماء وإلى الغائية المهيمنة على كل ذلك. فالقدرة الإلهية في الخلق مطلقة وعلى الإنسان ان يبصر آياتها في الوجود.

وهنا قراءة بالقلم والقلم إشارة إلى قوانين العلوم الوظيفية التي يتناولها العقل بموضوعية حيث يكتشف قوانين الصيرورة والتحولات ومبادئ التكوين والمعرفة، أي قوانين التشيؤ ونظرياته.

القراءتان تستمدان من مصدريهما، القرآن والكون، فالقرآن يعطي ما هو موجود في الكون، والكون يعطي ما هو موجود في القرآن **﴿ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم﴾** (الحجر / ٨٧).

فإذا أخلد الإنسان لقوانين التشيؤ العلمي الوظيفي بمنهجية معرفية وضعية، مادية أو انتقائية، وهي قوانين كاملة وليست (نسبية) كما ذكرنا، فإنه يوظف هذه القوانين خارج منطق مبادئها الغائية ويتخذها أرضية لعلوه الحضاري وطغيانه في الأرض وبما يعاكس أخلاقية هذه القوانين الطبيعية نفسها، فيحل الصراع والتضاد والطغيان ثم التدمير الذاتي للعلو الحضاري بحكم التناقض الكامن في داخله، في أصل التكوين، ما بين منهجية الخلق ومنهجية الفكر الوضعي ونسقه الحضاري.
هكذا يطغى الإنسان حين ينصرف للقراءة العملية فقط **﴿كلا إن الإنسان ليطغى * أن رآه استغنى * إن إلى ربك الرجعى * أرأيت الذي ينهى * عبدا إذا صلى * أرأيت إن كان على الهدى * أو أمر بالتقوى * أرأيت إن كذب وتولى * ألم**

يعلم بأن الله يرى * كلا لئن لم ينته لنسفعاً بالناصية * ناصية كاذبة خاطئة * فليدع ناديه * سندع الزبانية * كلا لا تطعه واسجد واقترب﴾ (العلق/٦-١٩).

والرجعى إلى ربك هنا ليست أخروية فقط ولكنها دنيوية أيضا وذلك حين تناقض سلوكيات الخلق مع مبادئ الخلق الكامنة في قوانين الوجود والحركة الكونية، فتحمل الحضارات بذور فنائها في داخلها وفي الإطار الدنيوي. وذلك حين (يستغني) الإنسان بقوانين التشيؤ عن منهجية الخلق وغاياته.

للجمع بين القراءتين مستويات ثلاثة متعددة وهي:

أولا: التأليف بين القراءتين بطريقة توفيقية ثنائية.

ثانيا: التوحيد بين القراءتين بطريقة منهجية عضوية.

ثالثا: الدمج بين القراءتين برؤية أحادية.

وهذه كلها مستويات متعددة ومتراكبة لفهم علاقة الغيب بالواقع، فالتأليف بين القراءتين صعود من الواقع إلى الغيب، والدمج بين القراءتين تنزل من الغيب الى الواقع والتوحيد بين القراءتين توسط بين الغيب والواقع. فالتأليف هو انفتاح نفسي وعقلي على (عالم المشيئة المباركة) التي قضى الله بها الكون وحركته ومعطياته، والتوحيد هو انفتاح عقلي ونفسي على (عالم الإرادة المقدسة) المتبدية في العلاقات الاقترانية زمانا ومكانا في حركة الوجود، والدمج هو انفتاح عقلي ونفسي على (عالم الأمر المنزه).

ويحدد القرآن هذه المستويات للجمع بين القراءتين في ثلاث من خصائص النبوات فإبراهيم هو القارئ لعالم المشيئة المباركة والتي تتصل بظواهر الوجود وحركته، وأفلاكه شمسا وقمرا وكواكب، فيصل من خلال الكون (ملكوت السماوات والأرض) إلى الله، ولهذا جعل إبراهيم (إماما للناس).

وموسى هو الذي أعد ليقرأ في عالم (الإرادة المقدسة) حيث يطور وعيه من التعلق بقوانين التشيؤ السببية **﴿أخرقتها لتغرق أهلها﴾** إلى ربط التشيؤ بالإرادة

الإلهية ﴿وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون﴾ (البقرة/٥٠).

ومحمد هو القارئ في (عالم الأمر المنزه) حيث مطلق الأمر الإلهي الذي لا يظهر ذاته بقوانين عالم التشيؤ المبارك ولا باقترانية الفعل الإرادي المقدس. مطلق مهيمن على العالم كله وعلى العالم ان يأتي إليه ﴿فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه﴾ ففي العالم قد أودعت سبل الاهتداء، مشيئة مباركة وإرادة مقدسة، وايات تعرفونها ﴿إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة الذي حرمها وله كل شيء وأمرت أن أكون من المسلمين * وأن أتلو القرآن فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين﴾ (النمل/٩١-٩٢).

يحتاج شرح كل مستوى من هذه المستويات المعرفية الثلاثة، في إطار ما يتيحه الفهم النسبي للقرآن، مجلدات ومجلدات:

أولا: فالتأليف بين القراءتين، هو تأليف بين مظاهر (الخلق) وظواهر الحركة التي (يجعلها) الله في هذه المظاهر، لتعطي الوجود معنى (إنسانيا) على قاعدة مفهوم (التسخير) بحيث يصبح الكون كله (بيتا) للإنسان، وكل ما فيه للإنسان، حيث ينتمي الكون للإنسان، ويشعر الإنسان بالانتماء للكون ووفق منهجية الحق في الخلق ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات وهو بكل شيء عليم﴾ (البقرة/٢٩).

«خلق ـ لكم ـ ما في الأرض ـ جميعا» فالكون مقصده الإنسان، ليكون بيتا له. وقوانين علوم التشيؤ الوظيفي هي لسيطرة الإنسان على محتويات بيته وموجوداتها وفق غائية الحق.

ثانيا: والتوحيد بين القراءتين جمع لقرائن الزمان والمكان فليس ثمة (صدفة) في اقتران الأحداث ببعضها، وليس ثمة صدفة أو مصادفة في جريان الصيرورة وانسيابها عبر متغيرات الزمان والمكان، فليس صدفة ان يولد موسى

في زمان ومكان محددين، وليس صدفة ان يقذف في تابوت لا يغرقه الماء، وليس صدفة ان يقتل مصريا وقد أراد وكزه فقط، وليس صدفة ان يهرب إلى أرض مدين، وليس صدفة ان يلتقي ببنتين تذودان عن نفسيهما بوجه الرعاء وأبوهما شيخ كبير، وليس صدفة ان يأتي في زمان ومكان محددين ليرى شجرة متأججة بالنار، ليخاطبه الله ـ سبحانه ـ عندها قائلا له: ﴿ثم جئت على قدر يا موسى﴾ نافيا كل صدفة في حركة الإنسان والوجود ﴿إذ أوحينا إلى أمك ما يوحى * أن اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم فليلقه اليم بالساحل يأخذه عدو لي وعدو له وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني * إذ تمشي أختك فتقول هل أدلكم على من يكفله فرجعناك إلى أمك كي تقر عينها ولا تحزن وقتلت نفسا فنجيناك من الغم وفتناك فتونا فلبثت سنين في أهل مدين ثم جئت على قدر يا موسى﴾ (طه/٣٨-٤٠).

وكررت الإرادة الإلهية المقدسة، أو أعادت أمام موسى ـ من جديد ـ وعلى يد العبد الصالح، مرسول الإرادة الإلهية نفس التجارب الثلاث، تأكيدا على مبدأ (نفي الصدفة) في الحدوث التاريخي وترابط الظواهر ببعضها في النسق الكوني، فكل واقعة تستوي في الزمان والمكان مع واقعة أخرى ثم مع جملة الوقائع إنما تترابط بينها جميعا بكيفية تنفي (الصدفة) فحيث قتل موسى نفسا يقتل العبد الصالح غلاما هو عند موسى (نفسا زكية) قتلت دون سبب وعلة (بغير نفس). وحيث دافع موسى عن البنتين وسقى لهما وأبوهما شيخ كبير، يكرر العبد الصالح أي يعيد العبد الصالح تمثيل المشهد، فيبني الجدار لغلامين أبوهما صالح متوفى فهما يتيمان، ويأتي موسى والعبد الصالح إلى مكان الجدار في زمان يكاد فيه الجدار ان ينقض، فلو تأخرا زمانا لكان قد انقض الجدار ولو تقدما زمانا لما استلفت نظرهما تصدع الجدار، تماما كما قدم موسى إلى مكان البنتين وهما تذودان بوجه الرعاة. ويكرر العبد الصالح مشهد تابوت موسى وقد ألقي به في

أليم، وموسى لا حول له ولا قوة، فلم يغرق التابوت، و كذلك لم تغرق السفينة التي خرقها العبد الصالح: **﴿فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما * قال له موسى هل أتبعك على أن تعلمني مما علمت رشدا * قال إنك لن تستطيع معي صبرا * وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا * قال ستجدني إن شاء الله صابرا ولا أعصي لك أمرا * قال فإن اتبعتني فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكرا * فانطلقا حتى إذا ركبا في السفينة خرقها قال أخرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئا إمرا * قال ألم أقل إنك لن تستطيع معي صبرا * قال لا تؤاخذني بما نسيت ولا ترهقني من أمري عسرا * فانطلقا حتى إذا لقيا غلاما فقتله قال أقتلت نفسا زكية بغير نفس لقد جئت شيئا نكرا * قال ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبرا * قال إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بلغت من لدني عذرا * فانطلقا حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض فأقامه قال لو شئت لاتخذت عليه أجرا * قال هذا فراق بيني وبينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا * أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا * وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا * فأردنا أن يبدلهما ربهما خيرا منه زكاة وأقرب رحما * وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وما فعلته عن أمري ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا﴾** (الكهف/٦٥-٨٢).

وما أعيد تمثل وقائع حياة موسى إلا لنفي الصدفة في ارتباط ظاهرات الوجود وحركتها، فهناك (قوانين) ناظمة لحركة الوجود المتشيئ بها، نعم. وهنا (صيرورة) تسوق تحولات الظواهر وحركتها، نعم. وهناك (ضرورة) رابطة بين الظواهر وحركتها، نعم. ولكن... ولكن... ولكن: أي نوع من الضرورات؟ هل

هي ضرورات نابعة من ذات القوانين المشيئة ومن الصيرورة المتحركة بها؟ هنا لا. فالمقترنات في الحدوث الزماني والمكاني هي أكبر منها ـ في القراءة التوحيدية ـ من مقترنات القراءة التأليفية التي تكتفي بالنظر أي الكون وظاهراته في تعلقها بالإنسان فقط والتسخير الإلهي. إن المقترنات هنا تتصل مباشرة بإرادة الهية في صياغة الوجود وحركته.. هنا يظهر فعل الغيب (المباشر) وليس (المطلق) بعد في الوجود. هنا يتجلى الله بكل (صفاته) (متكلما) مع موسى، شاقا للبحر، مفجرا للماء من الصخر، (ملكا) يحكم حكما مباشرا عبر الانبياء، فيتم (تفضيل) الشعب المحكوم لتعلق حكمه بالله، و(تقدس) الأرض التي تنشأ عليها (مملكة الله)، فالتفضيل ليس لذات خصائص الشعب، والتقديس ليس لذات خصائص الأرض، فالتفضيل والتقديس لا يرجعان إلى خصائص العناصر وإلا لصدق إبليس في إرجاع التكريم والتفضيل للخصائص حين قال: **﴿أأسجد لمن خلقت طينا﴾** (الإسراء/ ٦١)، وإنما التقديس والتفضيل لتعلق الأرض والشعب بحاكمية الله المباشرة.

في هذا الإطار كانت تجربة موسى كلها متفاعلة بالقوانين وصيرورتها (أخرقتها لتغرق أهلها) ـ (أقتلت نفسا زكية بغير نفس)، ولينتهي إلى منطق (الضرورة) الرابطة لقرائن الأحداث زمانا ومكانا بالإرادة الإلهية المباشرة والتي تتجلى بصفاتها (التشبيهية) المقدسة .. فالله يطرح هنا ـ في توحيد القراءتين ـ وجوده بفعل مرئي ومباشر في الكون فيما يسميه الناس بخرق ناموس الطبيعية والمعجزات، فتأخذ (صفاته ـ أسماؤه الحسنى) مداها في التطبيق المباشر، فهو ملك، وهو مهيمن، وهو جبار وهو منتقم، وهو رحمن وهو رحيم، والفرق في تشابه الصفات الإلهية مع الصفات البشرية هو ان صفات الله (مقدسة)، فهو ملك (مقدس) بيد (مقدسة) بفعل (مقدس) وهذا هو الفرق بين التشبيه المجرد والتشبيه المقدس، فالله لا يشابه البشر في نوعية الصفات، فصفاته مقدسة وهنا مقتل

وزيف مذاهب التشبية اللفظي المجرد.

فالله ـ بصفاته المقدسة ـ يتجلى بالأفعال الإرادية التي تكيف كل الظواهر على الاقتران بأعلى ما تعطيه قوانين التشيؤ والصيرورة من ضرورة ذاتها، ولكن لا ستطيع من لا يوحد بين القراءتين أن يدرك مغزى القرائن والترابط بين الظواهر في دلالاتها المكانية والزمانية، وهنا أكبر تحد معرفي لعلماء التاريخ وأسلمة المعرفة التاريخية، فهذه القرائن الموحدة بين الظواهر بالفعل الإلهي الإرادي المقدس إنما تمتد لأسئلة لابد من الإجابة عليها لمعرفة (الغائية) من حدوثها وترابطها، إذ لماذا يتفجر النفط ببلايين البراميل تحت أقدام العرب المسلمين بذات التوقيت الذي يعود فيه بنو اسرائيل مجددا وقد أمدهم الله بالمال والبنين (مطلع سورة الإسراء)؟ لماذا يكون النفط في هذا التوقيت لمن سبق وان خاطبهم الله بقوله ـ دون سائر الأمم ـ **﴿وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون﴾** ؟(الزخرف/ ٤٤). فهل سأل العرب أنفسهم عن توقيت تدفق النفط اقترانا بالعودة الإسرائيلية؟ وأين ذهبوا به؟ وماذا فعلوا بنفطهم في إطار مسؤوليتهم عن الذكر؟ اسئلة سيجاب عليها في يوم عصيب، فما من أحد سيعتب على الله ـ سبحانه ـ **﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾** (النساء/ ١٦٥).

هذا نزر من منهجية (التوحيد بين القراءتين) والتي تتسع كما تتسع منهجية (التأليف بين القراءتين) لمجلدات ومجلدات.

ثم نأتي لما هو أخطر، وهو:

ثالثا: الدمج بين القراءتين وهذه قراءة في عالم الأمر الإلهي المنزه، أعلى درجة من عالم الإرادة المقدس، والذي هو بدوره أعلى درجة من عالم المشيئة المبارك. هنا يتجلى الله بفعله المطلق فوق عالم المشيئة المؤلفة بين القراءتين، وفوق عالم الإرادة الموحدة بين القراءتين فهنا أمر يتنزل من الذات الإلهية المنزهة ليحتوي الوجود وما فيه، من مظاهر الإرادة ومن مظاهر المشيئة،

وأدركت الملائكة فميزت بين (التسبيح) الذي يقتضي التنزيه المطلق وبين (التقديس) الذي يقتضي التشبيه في الفعل الإرادي، فخاطبت ربها **﴿ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾**، فلا يكون التسبيح للرب «الأعلى» إلا بالسجود، وحيث يكون التقديس ـ فلا يكون التسبيح للرب «الأعلى» إلا بالسجود، وحيث كون التقديس ـ وهو أقل مرتبة ـ بالركوع وتقديس الصفات «سبحان ربي العظيم» وتكون إقامة الصلوات وقوفا وتلاوة تبريكا وتعميدا للنفس في عالم المشيئة المباركة، وهكذا تتحقق في صلواتنا مراتب المعرفة الكونية، عالم المشيئة المباركة (وقوفا وقياما) وعالم الإرادة المقدسة (ركوعا) وعالم الأمر المنزه (سجودا)، وفي كتاب موقوت يتصل بالفجر انفلاقا «قيامان وركعتان وسجدتان» والشفق تركيبا (ثلاثا في ثلاث في ثلاث) والغسق استواء على العرش بالرحمة من بعد التكوين (أربعا في ثلاث قيام وركوع وسجود) ونهار يتجلى بما فيه صلوات.

ان كل ما يتمظهر به الكون على مستوى قوانين التشيؤ واقتران الظواهر في عالمي المشيئة والإرادة إنما هو تنزل من عالم الأمر بمستويات مختلفة: **﴿إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾** (الأعراف/٥٤).

وكذلك **﴿الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما﴾** (الطلاق/١٢).

هنا عامل الدمج بين القراءتين، صعودا بالنفس إلى مرحلة التوحيد المطلق، هنا تتجلى معاني **﴿قل هو الله أحد * الله الصمد * لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفوا أحد﴾** (الإخلاص/١-٤).

فتلك أنشودة الأرض المحرمة، المختصة بذات الله المنزهة، أنشودة القرآن وموسيقاه الكونية، من مطلق الأمر ﴿آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك﴾ وما كان إذ كان سوى واحد من مدرسة أحمد، نبي عالم الأمر، خليفة الله الكوني على السبع المثاني والقارئ للقرآن العظيم ظهر للناس (محمدا) بموجبات الأدنى في تكوين العوالم، ليفتح أمام الناس عصر العالمية والشرعة المخففة ويتحمل معهم العناء، فنادوه من وراء الحجرات وأكثرهم لا يعقلون.

وتتصل ترانيم الأرض المحرمة بالتوحيد الخاص مع ترانيم الأرض المقدسة حيث كان البحر قد انفلق، والصخر قد انفلق والسحر قد أبطل، والتباغض قد كبح: ﴿قل أعوذ برب الفلق * من شر ما خلق * ومن شر غاسق إذا وقب * ومن شر النفاثات في العقد * ومن شر حاسد إذا حسد﴾ (الفلق/١-٥).

وتتصل الترانيم لتعم عالم المشيئة المبارك كله، تخاطب رب الناس أجمعين، ملك الناس أجمعين، إله الناس أجمعين: ﴿قل أعوذ برب الناس * ملك الناس * إله الناس * من شر الوسواس الخناس * الذي يوسوس في صدور الناس * من الجنة والناس﴾ (الناس/١-٦).

وتلك هي مراتب المعرفة الكونية التي يحتويها القرآن وبعدة علوم متفرعة عن عالم الأمر وعالم الإرادة وعالم المشيئة، وبداية من عالم المشيئة المباركة حيث التأليف بين القراءتين.

التاسيس الإسلامي الإبراهيمي - الجمع بين القراءتين ونفي الإحيائية والمادية:

يتطلب الجمع بين القراءتين وضمن كافة المستويات المتصاعدة من التأليف وإلى التوحيد وإلى الدمج نفي تصورين للكون أولهما التصور الإحيائي وثانيهما التصور المادي.

فالتصور الإحيائي للكون (الأنيمي) يبدأ بتأليه الظواهر الطبيعية ثم وجودها وحركتها التي تبدو لهذا العقل الإحيائي في مراحله الأولى، مستقلة عن بعضها وقائمة بحياة ذاتية، فتتعدد آلهة الظواهر الطبيعية، فالشمس إله والقمر إله وللمطر إله وللخصب إله. ثم يتطور العقل الإحيائي ليضع هذه الآلهة في علاقات مع بعضها وهي تخلق وتقاتل أو تصالح بعضها بعضا، ثم يوحدها في إله واحد لظواهر الطبيعة حال فيها (الحلول)، فيتأله الوجود الكوني، وما هذا الحلول أو التأله الكوني سوى (وحدة وجود إحيائية) تستمد من ذات العقائد الوثنية الأنيمية والتي بدأت بإحلال الألوهية في ظواهر الطبيعة المستقلة ثم وحدتها في الطبيعة الكونية كلها.

والتصور المادي للكون يبدأ كذلك بالنظر إلى هذه الظواهر الطبيعية في استقلاليتها ثم يتطور ليؤلف بينها منتهيا إلى (وحدة الوجود المادي) النافي منذ البداية لوجود قوى في الطبيعة وظواهرها من خارجها.

وما بين التصورين، الإحيائي الحلولي، والمادي الطبيعي توجد تصورات انتقائية وتوفيقية، تداخل بين التصورين، وأهمها تلك التي تضع الله - سبحانه - خارج الزمان والمكان، أي خارج الكون الطبيعي، متصورة ان الله قد أعطى الوجود دفعة أولية وحمله في داخله قوى حركته وهذا ما يعرف بالتصور النيوتوني، وهو تصور يتطلب في النهاية رؤية الله - سبحانه - والنظر إليه خارج المجال الكوني: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾ (الأعراف/١٤٣).

فالعقل (الفطري - موسى) افترض من قبل ذلك التصور العلمي النيوتوني، بمعنى الله - سبحانه - خارج الزمان والمكان وقد أعطى الكون حركته، وهو

تصور ينتهي في تداعياته المنطقية إلى افتراض (التشيؤ) الإلهي المقابل للتشيؤ الكوني **﴿أرني أنظر إليك﴾**. ومن التشيؤ تنتج تصورات (التجسد) للإله، مرئيا أو غير مرئي، أو متداخلا مع الكون عبر (وسيط) يتجسد منه (الابن).

قد نفى الله عن ذاته المنزهة الحلولية في الكون ضمن التصور الإحيائي المبتدئ بألوهية الظواهر والمنتهي إلى تأليه الكون في (وحدة الوجود).

كما نفى الله عن ذاته المنزهة ـ مفاهيم التقابل المتشيئ بينه وبين الكون، نافيا الثنائية التي تفضي إلى تصور استبعاد الإله من الزمان والمكان بحيث يقتصر فعله على الدفعة الأولية للوجود الكوني وحركته من ناحية أو التجسد في الكون عبر وسيط من ناحية أخرى. أي نافيا مفاهيم (التشبيه) بحالاتها المختلفة.

فالله ـ سبحانه ـ ليس حالا في الوجود الكوني وليس مفارقا له بذات الوقت، وحلا لهذه الإشكالية المعرفية يضع الله ـ سبحانه ـ الأمر على النحو التالي: **﴿فاطر السماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾** (الشورى/١١).

لم تقل الآية (ليس مثله شيئا)، فهذا التعبير يضفي على الله ـ سبحانه ـ تصور انه في ذاته ـ شيء ـ ولكن لا يماثل شيئا آخر. ولكن قالت (ليس ـ ك ـ مثله شيء) لتنفي الشيئية نفسها، فهو ـ سبحانه ـ ليس ـ شيئا يماثل ـ سبحانه ـ بأشياء كمثله، ليس كمثله شيء، فالقرآن في أحكامه متنزل على مستوى الحرف (مواقع النجوم) وليس دارج لغة بلاغية.

ثم يأتي الله بالتوضيح ليرد أصل التشيؤ إلى (الانفطار) وخلق التقابل الزوجي (فاطر السماوات والأرض) ـ (من أنفسكم أزواجا) ـ (من الأنعام أزواجا)، فالعلاقة التقابلية الزوجية الثنائية هي من علاقات التشيؤ البادئ بالانفطار فلا تنسحب عليه ـ سبحانه، فما هي العلاقة بينه ـ سبحانه ـ وبين الوجود الذي تنسحب عليه؟

هذا ما يقرره الله **﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾**. فالسمع والبصر

صفات تشبيهية تصدر عن مشيئة، والله ـ سبحانه ـ ليس ك ـ مثله شيء، ولكنه يتصل بالوجود بصفاته لا بذاته، وهذه هي الصفات التشبيهية صفات (تقديسية) تأتي بعد (تنزيه الذات) عن كل متعلقات التشيؤ والثنائية (المزاوجة) والحلول. ولهذا قال الملائكة الأبرار **﴿ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾**.

فالله ـ سبحانه ـ في علاقته بالوجود فوق الثنائية الجسمية (من الأنعام أزواجا) وكذلك فوق الثنائية النفسية (من أنفسكم أزواجا)، فلا يتفاعل مع الكون عبر هذه الثنائية المادية أو النفسية ليلد، ويتجسد في مولود، وليس هو ـ سبحانه ـ مفطورا عن الشيئية ليولد، وليس ـ ك ـ مثله شيء فيكون له كفوا احد.

وكذلك ليس هو ـ سبحانه ـ الذي أوجد وغاب فتنتفي عنه صفة الحضور المقدس **﴿وهو السميع البصير ۞ له مقاليد السماوات والأرض يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنه بكل شيء عليم﴾** (الشورى/١١-١٢).

ان مصدر كافة هذه التصورات هو البحث عن الله في (المكان) لتحقيق اتصال به، ولتحديد نمط العلاقة الإنسانية به، ويترك الله ـ سبحانه ـ لهذا البحث الإنساني مداه ليقوده في النهاية إلى مدخل أساسي في التعرف الإنساني على الله، وذلك بأن يتعرف الإنسان أولا على علاقته بالكون **﴿فاطر السماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه﴾** (الشورى/١١)، أي ذرأ الإنسان في الكون، فبقدر ما تتحقق للإنسان معرفة علاقة البنائية الكونية به، بوصفه مركزها، تتحقق له معرفة علاقته بالله، فمفهوم علاقة الإنسان بالله تمر عبر مفهوم علاقة الإنسان بالكون، فالمفهوم المتولد هنا هو الذي يسقط نفسه هناك. فكيفما عرفنا علاقتنا مع كوننا عرفنا علاقتنا مع ربنا. فتحققت عبوديتنا له.

البحث الإبراهيمي في عالم المشيئة وفلسفة القربان

كان ذلك مبتدأ البحث الإبراهيمي في عالم المشيئة والذي انتهى إلى فلسفة

القربان العظيمة كشكر لله على المكان الكوني المتمحور بكافة ظواهره وفعاليات خلقه حول الإنسان، فكما يطلب الكون الإنسان، يطلب الإنسان الله، وبنفس منطق التعلق الكوني بالإنسان يكون التعلق الإنساني بالله، فيعطي الإنسان نفسه لله كما يعطي الكون نفسه للإنسان ﴿ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه﴾، فالأنعام هي (قربان المكان) للإنسان، المكان.. الكون يعطي الإنسان قربانه وهي الأنعام. وعلى الإنسان ان يعطي الله قربانه، وهو الإنسان نفسه، فكما تكون الأنعام قربان وجود للإنسان، يكون الإنسان قربان وجود لله، غير ان الله يجعل القربان البشري مطلق العبودية: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون * ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون * إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾ (الذاريات/٥٦-٥٨).

فالعلاقة مع الله، ليست كعلاقة الإنسان مع الكون، أي ليست علاقة ثنائية مادية يفتقر فيها الله بوصفه شيئا ـ سبحانه ـ إلى القربان المادي ﴿خلق لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا﴾، ولا يفتقر حتى إلى القربان النفسي بما في ذلك العبودية له ﴿إن تكفروا أنتم ومن في الأرض جميعا فإن الله لغني حميد﴾ (إبراهيم/٨). وكذلك ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد﴾ (فاطر/١٥). وإنما نفتقر نحن إليه حين نكتشف أننا نفتقده ـ سبحانه ـ في تكويننا ومتطلبات حياتنا. فيكون الشكر منا له بالعبودية ﴿ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه إن الله لغني عن العالمين﴾ (العنكبوت/٦) وكذلك: ﴿إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم﴾ (الزمر/٧).

العبودية هي قربان الإنسان لله، كما الأنعام قربان الكون للإنسان، فحين يرى الإنسان في المنام أنه يقدم ابنه قربانا لله فذلك يعني انه يقدم قربانا عن (المكان) شكرا على الكون الذي شيأه الله للإنسان. فيكون المطلوب قربانا ماديا يحمل مواصفات البنائية الكونية وليس القربان البشري، لأن القربان البشري هو (العبودية الكاملة) لله، والله لا يقبل بالقربان البشري الذي كان يقدمه الإنسان

البدائي حين نذره لآلهته الوثنية في مراحل شركه: ﴿وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء ما يحكمون * وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون﴾ (الأنعام/١٣٦-١٣٧).

القربان عن المكان في حالة الرؤيا للابن أو الذات إنما ينصرف تأويله إلى الأنعام نفسها التي يقدمها الكون قربانا للإنسان والتي تماثل في بنائيتها بنائية الكون، وأقربها لذلك هي الإبل التي تسمى البدن والتي تماثل في بنائيتها البنائية الكونية، بسنامها كالجبال وبخفها كسطح الأرض وبقوائمها كأعمدة السماء التي لا نراها: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت * وإلى السماء كيف رفعت * وإلى الجبال كيف نصبت * وإلى الأرض كيف سطحت﴾ (الغاشية/١٧-٢٠).

وهذه هي الإبل التي جعلها الله قربانا في الحج: ﴿وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق * ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير * ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق * ذلك ومن يعظم حرمات الله فهو خير له عند ربه وأحلت لكم الأنعام إلا ما يتلى عليكم فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور * حنفاء لله غير مشركين به ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق * ذلك ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب * لكم فيها منافع إلى أجل مسمى ثم محلها إلى البيت العتيق * ولكل أمة جعلنا منسكا ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فإلهكم إله واحد فله أسلموا وبشر المخبتين * الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم والصابرين على ما أصابهم والمقيمي الصلاة ومما رزقناهم ينفقون * والبدن جعلناها لكم من شعائر

الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها صواف فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر كذلك سخرناها لكم لعلكم تشكرون * لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم وبشر المحسنين ﴾ (الحج/٢٧-٣٧).

كان يجب ان ينصرف تأويل الرؤيا الإبراهيمية إلى قربان يماثل في بنائيته المكان، أي الإبل، ولكنه وابنه أرادا تحقيق الرؤيا كما جاءت في صورتها، فصرفه الله عن ذلك بأن ناداه معاتبا وشاكرا بذات الوقت (أن يا إبراهيم) معاتبا على تصديقه الرؤيا. فقد مضى إبراهيم إلى ذبح ابنه فيما ظنه أمرا من الله، وذلك غاية الابتلاء، فخاطبه الله بما يجمع بين العتاب والشكر ﴿فلما أسلما وتله للجبين * وناديناه أن يا إبراهيم * قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين * إن هذا لهو البلاء المبين * وفديناه بذبح عظيم * وتركنا عليه في الآخرين * سلام على إبراهيم * كذلك نجزي المحسنين * إنه من عبادنا المؤمنين * وبشرناه بإسحاق نبيا من الصالحين ﴾ (الصافات/١٠٣-١١٢).

كان الابتلاء لابراهيم وإسماعيل معا، ففدى الله إسماعيل بما يرجع إلى أصل الرؤيا حين تأويلها، أي القربان على المكان ببهيمة الأنعام التي تماثل في بنائيتها البنائية الكونية، وقد أضل اليهود المسلمين حين خلطوا عليهم الأمور وليس بذبحه فقط ولكن في محرقة شوائية نارية ثم تم الفداء بكبش جاء به ملاك من الجنة. وهذه كلها أكاذيب تافهة وحقيرة.

فالله ـ سبحانه ـ لم يطلب القربان البشري لفظا من إبراهيم ولكنها رؤيا رآها إبراهيم فصدقها ولم يتأولها، فعاتبه الله على التصديق وشكره عليه بذات الوقت، لأن الشروع في التنفيذ دلالة إخلاص.

وفداء الابن لم يكن كبشا ولكنه (ذبح عظيم) يماثل في بنائيته البنائية الكونية، أي من البدن التي جعلها الله لنا من شعائر الحج. فإبراهيم يكرم ضيوفه

بعجل حنيذ فكيف يكون فداء ابنه بكبش وحمل صغير ﴿هل أتاك حديث ضيف إبراهيم المكرمين * إذ دخلوا عليه فقالوا سلاما قال سلام قوم منكرون * فراغ إلى أهله فجاء بعجل سمين ﴾ (الذاريات/٢٤-٢٦).

وكذلك الذبيح لم يكن إسحق وإنما إسماعيل، فالبشرى بإسحق (الغلام العليم) قد جاءت بعد واقعة الرؤيا فيما توضحه الآية (١١٢) من سورة الصافات. كذلك فان الله يخص إسماعيل بصفة (الحليم) ويخص إسحق بصفة (العليم) وتلك خصائص الدقة القرآنية في التحديدات: ﴿فأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف وبشروه بغلام عليم * فأقبلت امرأته في صرة فصكت وجهها وقالت عجوز عقيم * قالوا كذلك قال ربك إنه هو الحكيم العليم﴾ (الذاريات/٢٨-٣٠).

كذلك لم يكن إسماعيل (طفلا) وإنما رجلا قادرا على السعي في الحياة ﴿فلما بلغ معه السعي﴾ والسعي اكتساب للرزق وعمل، وكذلك كانت لغة الحوار ما بين إبراهيم وإسماعيل لغة بين عاقلين، وليس بين شيخ وطفل، فالأب يستشير الابن والابن يقرر الحالة ويتمنى ان يفرغ الله عليه صبرا ﴿فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين﴾ (الصافات/١٠٢).

قد أضل الإسرائيليون العالم كله، مسيحيا ثم مسلما، في فلسفة القربان، إذ صوروها بشكل (مأساوي) يتحول بها الإله إلى متعطش للدماء البشرية، أو الشواء البشري في المحرقة كعادة الآلهة الوثنية فألبسوا على البشرية دينها ودفعوا معظم الناس إلى الردة: ﴿وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم﴾ (الأنعام/ ١٣٧). فسحبوا الصفات الوثنية على العلاقة مع الله الرحمن الرحيم الحليم، وجعلوا المشهد بين شيخ وطفل لا حول له ولا قوة، بريئا يؤخذ من أحضان أمه إلى المحرقة في الجبل، فيلتفت الطفل إلى أبيه الشيخ: هذه المحرقة وهذه السكين فأين القربان؟ وجعلوا الفداء كبشا

وهو (ذبح عظيم) وجعلوا الذبيح بعصبيتهم هو إسحق والحقيقة أنه كان إسماعيل، ذلك الذي لا ينظرون إليه إلا بوصفه ابن جارية مصرية أهدتها إلى إبراهيم زوجه سارة، ولم تكن هاجر سوى أميرة من (منف).

وتابع المفسرون أباطيل الإسرائيليين، فهما مغلوطا فيما (يصدقه) القرآن من كتب الذكر السابقة، والقرآن يصدقها فعلا بعد ان ينفي عنها ما دس فيها من أكاذيب وتحريف، فيسترجعها صادقة مصدقة ويعيد توظيفها، وبهذا التحريف الذي اصطنعوا فيه المشهد المأساوي للقربان البشري زيفوا علاقة الله الرحمانية بالإنسان، فماذا نقول لأطفالنا وهم يستذكرون هذا المشهد المأساوي الزائف لإله متعطش للدماء والقرابين البشرية المشوية؟ إن تصحيحا صارما لهذه المفاهيم في إطار تحليلي نقدي، معرفي منهجي، يجب ان يؤخذ به.

بعد هذا التوضيح الضروري نعود إلى القول بان العبودية الكاملة لله هي القربان الإنساني، تماما كما يقدم الكون قربانه من الأنعام إلى الإنسان وعبر فلسفة القربان ـ قربان الكون للإنسان وقربان الإنسان لله ـ تتضح معالم العلاقة الإنسانية مع الله، فكما يطلب الكون الإنسان يطلب الإنسان الله. فلماذا إذن لم يصرف الله إبراهيم لتأويل الرؤيا الخاصة بذبح ابنه إسماعيل إلى العبودية الكاملة، وجعل تحقيق الرؤيا في تقديم قربان البدن من الأنعام؟

هنا نصل إلى بدايات تشكل الحالة الأولى للجمع بين القراءتين في إطار الثقافة الإحيائية، أي الجمع التأليفي، وذلك من بعد ان يتخلص العقل الفطري من النظر إلى الظواهر الطبيعية المؤلهة ويكشف ان لها فاطرا. وأن هذه الظواهر إنما هي (مسخرة) له كإنسان بحيث تعطي الكون وموجوداته معنى (البيت) الإنساني، وان الإنسان هو (مركز) هذا البيت.

تلك هي بدايات المفهوم الإسلامي، ولكن في إطار عالم (المشيئة) و(صور) المكان، فذلك مفهوم (تأسيسي) للنظرة الإسلامية للوجود يقوم على تمثل

المكان المسخر للإنسان. ولا يرقى إلى معنى العبودية الكاملة والخالصة التي ينتهي مآلها إلى خاتم النبيين وعالم الأمر. لذلك جعل الله من إبراهيم مؤسسا للإسلام في إطار التصور المكاني وأسند إليه تنفيذ (القربان المكاني) وجعله مؤسس الملة الحنفية النافية للشرك والإحيائية، وجعل محمدا أولى بإبراهيم من غيره عليهم جميعا أفضل الصلاة والسلام ﴿ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين * إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين﴾ (آل عمران/٦٧-٦٨).

المحتوى المعرفي للإبراهيمية:

تأسيس العلاقة الإسلامية بين الله والكون مبتدأ تأسيسي للجمع بين القراءتين لاحقا:

لم يكن الأساس الإسلامي الإبراهيمي هو الجمع بين القراءتين، تأليفا أو توحيدا أو دمجا، ولكن كان لديه (حجر الأساس) وذلك حين وصل بتفكره (العقلي) في عالم (المشيئة) إلى اكتشاف العلاقة بين الله والكون من ناحية ووفق تصور فطري (سليم) وبين الإنسان والكون من ناحية أخرى وفق تصور مكاني.

إبراهيم هو المؤسس لكل جمع لاحق بين القراءتين، والتأسيس لدى إبراهيم يرتبط بعالم المشيئة والتصور المكاني ولذلك ارتبط محتوى نبوته بالقربان، كتجسيد لشكر الله على المكان والإقرار لله بالخلق، كما ارتبط محتوى نبوته برفع قواعد البيت المحرم، والأذان في الناس، وجعله إماما للناس خليلا لله وجعلت النبوات من ظهره المبارك.

الله ـ الكون، نفي للإحيائية، ونفي للمادية، يعني ذلك مبتدأ الإسلام، حيث يتم بعد إرساء المفهوم العقلي لـ(الله ـ الكون) الربط عبر القراءتين بين الله والكون، ثم تصعد قراءات الجمع إلى مستوى الدمج لدى خاتم النبيين:

﴿وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير﴾ (الحج/٧٨).

هذا ما نعنيه بالتأسيس الإبراهيمي للإسلام، لأنه أرسى صيغة العلاقة بين الغيب والواقع، فأصبح الجمع بين القراءتين من بعد ذلك التأسيس الإسلامي ممكنا. وهو تأسيس تم ضمن قدرات ما يتيحه عالم المشيئة (ملكوت السماوات والأرض) وليس من طبيعته التأسيسية ان يتجاوز شخصية المكان، لذلك كان القربان (مكانيا) في صورته المتوافقة مع الكونية. أما قربان العبودية الخالصة فهو أمر يختص به خاتم النبيين من عالم الأمر، وفوق مستويات الأنبياء، أما سيدنا إبراهيم فقد خصه الله بخلته ﴿ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا واتخذ الله إبراهيم خليلا﴾ (النساء/١٢٥). والخلة صفة (مكانية) من تخلل الشيء دون حلول فيه. فهي تتسق مع التصور المكاني والارتباط بالشكر على النعم ﴿إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين * شاكرا لأنعمه اجتباه وهداه إلى صراط مستقيم * وآتيناه في الدنيا حسنة وإنه في الآخرة لمن الصالحين * ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾ (النحل/١٢٠-١٢٣).

أسس إبراهيم مفهوم العلاقة بين الله والكون وفق التصورات المكانية في عالم المشيئة حين بدأ بالنظرة الإحيائية في الظواهر الكونية المكانية فتهيأ إلى رفض الإحيائية والشرك ﴿وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين * وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين * فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين * فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم

يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين * فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون * إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين * وحاجه قومه قال أتحاجوني في الله وقد هدان ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئا وسع ربي كل شيء علما أفلا تتذكرون * وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون * الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون * وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم * ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داوود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون وكذلك نجزي المحسنين * وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين * وإسماعيل واليسع ويونس ولوطا وكلا فضلنا على العالمين * ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم * ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون * أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين * أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قل لا أسألكم عليه أجرا إن هو إلا ذكرى للعالمين﴾ (الأنعام/٧٤-٩٠).

ما هي مقومات البحث الإبراهيمي عن الله في هذه الآيات؟ بداية رفض إبراهيم مفهوم التجسد الضمني للألوهية، وذلك هو مضمون (الآية ٧٤) ثم بدأ بالبحث عن مفهوم الإله الكائن في الكوكب البازغ، والقمر البازغ والشمس البازغة أي حين (كمال) هيئة هذه الظواهر، فلما (أفلت) رفض ربوبيتها. والأفول لا يعني الاحتجاب في الدورة اليومية لهذه الظواهر، فإبراهيم ـ مثله مثل البشر أجمعين، يدرك منذ لحظات وعيه الأولى، أي منذ طفولته ان الشمس تغيب

والقمر يحتجب وكذلك الكواكب، فلو كان رفضه لعبادتها بمعنى احتجابها وغيابها اليومي لما عبدها أصلا لأنه يدرك غيابها واحتجابها منذ طفولته.

ان الأفول يعني (نقص الهيئة)، فالناقة الأفول هي الناقة الناقصة التكوين، وكذلك المولود الأفول الذي يولد ناقص التكوين، ويحذر أبواه موته لتشوهه الخلقي، فأفول الشمس إشارة إلى كسوفها وأفول القمر إشارة إلى خسوفه، وأفول الكواكب إشارة إلى طمسها، وهذا ما شهده إبراهيم فيها، أي نقص الهيئة بما يتعارض مع مفهوم (الكمال ـ بازغة)، فهو قد اتجه إليها بالربوبية في كمالها (بازغة)، وما ينقص فمصيره إلى (الزوال) والتلاشي، ولا تكون الربوبية بهذا المعنى، فإذا كانت الأصنام حجارة (خرساء) لا تتكلم وتفصح عن إرادتها، و(صماء) لا تسمع وتستجيب للعلاقة مع مخاطبها، فإن ظواهر الطبيعة قابلة للزوال لأنها تأفل، والناقص في ذاته، الأفول في ذاته، لا يعطي (كمالا) لغيره وليس جديرا بمخافته ولا ينشد لديه (الأمن) لأنه هو نفسه غير آمن على نفسه من انتقاص الهيئة (الآيات ٨٠ و٨١ و٨٢ و٨٣).

إبراهيم يبحث عن الإله (الكامل) الذي (يسمع) و(يتكلم) ويحقق له الشعور (بالأمن) في المكان، وهذه دلالات مفهومه للألوهية وهي دلالات غير موجودة في الأصنام الخرساء البكماء وفي ظواهر الطبيعة التي ينقص تكوينها.

ويتجه رشد إبراهيم إلى (ما وراء) ذلك من التجسدات الطبيعية، فليس في الظواهر الطبيعية حياة ألوهية، وإلا لما انتقصت ذواتها، فيتعلق بالذي (فطرها):

﴿ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين * إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون * قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين * قال لقد كنتم أنتم وآباؤكم في ضلال مبين * قالوا أجئتنا بالحق أم أنت من اللاعبين * قال بل ربكم رب السماوات والأرض الذي فطرهن وأنا على ذلكم من الشاهدين * وتالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين * فجعلهم جذاذا إلا كبيرا لهم

لعلهم إليه يرجعون * قالوا من فعل هذا بآلهتنا إنه لمن الظالمين * قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم * قالوا فأتوا به على أعين الناس لعلهم يشهدون * قالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم * قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون * فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا إنكم أنتم الظالمون * ثم نكسوا على رءوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون * قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم * أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون * قالوا حرقوه وانصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين * قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم * وأرادوا به كيدا فجعلناهم الأخسرين﴾ (الأنبياء/٥١-٧٠).

أطلق إبراهيم على الأصنام اسم الشكل وليس المضمون حتى لا يقال له إنه صنم يجسد الله (ما هذه التماثيل) ثم لم يحطمها، لم يفتتها، بل عمد إلى (إنقاص هيئتها) بقطع يد أو رأس أو ساق، طبق عليها دلالات (النقص ـ الأفول) أي (فجعلهم جذاذا)، بما يعني عدم قابليتهم لكمال الألوهية. ثم أبقى على كبيرهم كما هو في تمثاله، ليرجع إليه القوم بالمخاطبة إن كان ينطق أو يجيب. فتكتمل بذلك دلالات الأصنام (جذاذ تنقص هيأتها ـ بكماء ـ صماء). في مقابل الله (الكامل ـ الناطق ـ السميع).

وضع إبراهيم قومه أمام نتائج تجربته العلمية هو نفسه مع الآفلات الناقصة والأصنام غير الناطقة والمستجيبة **﴿ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون﴾**. ثم كان مفهوم (الأمن) الذي نشده إبراهيم عند الله في المكان، ففاطر السماوات والأرض، المهيمن على الطبيعة وظواهرها هو فاطر النار المحرقة، وهو السميع الذي يسمع ويستجيب، فلما ألقوه في النار انفصمت صورة النار عن فعالية الإحراق، وحدث العكس تماما إذ تحولت إلى برد وسلام.

العقل الفطري من اكتشاف الله إلى التعلق بالقدرة المطلقة وخصائص الوجود

فارق إبراهيم العقلية الإحيائية واتجه إلى فاطر الكون الذي يهيمن على الظواهر ويمنح الأمن ويسمع ويستجيب، الإله الكامل في ذاته، الذي يملك وحده القدرة المطلقة ﴿يحيي ويميت﴾ والذي يضع سنن الحركة الكونية ﴿يأتي بالشمس من المشرق﴾ **﴿ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين﴾** (البقرة/٢٥٨).

هنا يبدأ التعلق الإبراهيمي بقدرة الله المطلقة والمهيمنة، فهو لم يبدأ تأمله في ملكوت السماوات والأرض ليتعرف فقط على وجود إله فاطر لهذه الملكوت، ولكنه يريد ان يتعرف من خلاله على الوجود نفسه وعلى مصير الإنسان فيه وعلى مستقبله، لهذاكان يبحث عن الإله الذي يسمع وينطق مستجيبا ويعطي الأمن، وهو ما لم يجده في التماثيل وظاهرات الطبيعة. أما الآن وقد وجده فيتقدم باتجاهه خطوات متسائلا عن الموت والحياة **﴿وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم﴾** (البقرة/٢٦٠).

يسائله الله ـ وهو أعلم بخليله وموضع خلته ـ إن كان مصدر السؤال ارتيابا، وتكون إجابة إبراهيم بطلب الطمأنينة النفسية، إذ لا يريد إبراهيم ان يركن في المسائل المصيرية إلى تداعيات العقل والمنطق فيه، فإبراهيم بطبيعته يلجأ إلى توثيق الأمور وتدقيقها منذ بداية بحثه في ملكوت السماوات والأرض، كما تطلب نفسيته المواقف القطعية ولذلك كان متناهي الصلابة في مواجهة قومه وتقطيع آلهتهم جذاذا.

استجاب الله لابراهيم بطريقة إبراهيم نفسها، ذلك بجعل الظواهر (جذاذا) كجذاذ الأصنام ثم إعادتها إلى كمالها، إلى حياتها من جديد.

ثم تقطيع أربعة من الطيور إلى أجزاء، فانتقص بذلك من هيئتها، إذ أصبحت مجذوذة، والمجذوذ هو الناقص من أصل الشيء كقول الله ـ سبحانه ـ **﴿خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ﴾** (هود/١٠٨) أي لا ينقص منه شيء، وهكذا جعلت الطير جذاذا تماما كما فعل إبراهيم من قبل بالتماثيل **﴿فجعلهم جذاذا إلا كبيرا لهم﴾**.

ثم جاء توزيع جذاذ الطير بوضع أجزائها في أربعة مواضع **﴿واجعل على كل جبل منهن جزءا﴾**، أي في الاتجاهات الأربعة (شرقا وغربا وشمالا وجنوبا) كما الطير أربعة فأجزاء كل طير موزعة على أربع مناطق ثم يدعوها إبراهيم إليه (يناديها ـ يؤذن فيها) فتأتيه من الأمكنة الأربعة، من الفجاج الأربعة، من أقطار الأرض، تأتيه حية وقد التحمت أجزاؤها، مستجيبة له، ملبية لندائه، لأذانه، لدعاه.

بعدها يوجه الله إبراهيم إلى رفع القواعد من البيت المحرم والأذان في الناس بالحج: **﴿وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت أن لا تشرك بي شيئا وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود * وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق * ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير﴾** (الحج/٢٦-٢٨).

ويربط ما بين الحج والقربان **﴿ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام﴾** فالحج هو شكر لله على الوجود المكاني وما فيه من أنعام، وقد فصلنا فلسفة القربان، ويربط ما بين إبراهيم والحج في إطار رؤية مكانية تماما كرؤيته للعلاقة مع الله من خلال المكان (الله ـ الكون).

وفي ذات المكان يطلب إبراهيم (الأمن) و(الرزق) لتتكامل في المكان

الطمأنينة مع رغد العيش، وتلك متطلبات الإنسان ﴿وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فأمتعه قليلا ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير﴾ (البقرة/١٢٦).

كذلك حين أبلغ الله ـ سبحانه ـ إبراهيم بانه جاعله (للناس) إماما، سارع إبراهيم بطلب المنة الإلهية لذريته ﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾ (البقرة/١٢٤)، فأورد الله الاستجابة هنا بالاقتصار على الاستثناء ﴿قال لا ينال عهدي الظالمين﴾ بما يتضمن الموافقة على غير الظالمين منهم، وقد قضى الله لإبراهيم ذرية من الأنبياء، ابتدأ بإسماعيل وإسحق وانتهى بيحيى بن زكريا من ظهر إسحاق وانتهى بخاتم النبيين من ظهر إسماعيل ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم * ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داوود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون وكذلك نجزي المحسنين * وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين * وإسماعيل واليسع ويونس ولوطا وكلا فضلنا على العالمين * ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم * ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون﴾ (الأنعام/٨٣-٨٨).

مركبات التصور الإبراهيمي لله والوجود:

حين حللنا مركبات التصور الإبراهيمي للوجود الكوني رأينا الكيفية التي انتقل بها من العقل الإحيائي إلى العقل الفطري السليم حين أتى ربه بقلب (سليم) بوصفه إلها (فاطرا) للسماوات والأرض، يسمع وينطق ويستجيب للعلاقة مع الإنسان، إلها مطلق القدرة (يحيي ويميت) واضعا للسنن الكونية في حدود

ملاحظة الحواس الطبيعية المباشرة ﴿فإن الله يأتي بالشمس من المشرق﴾، إلها يحقق (الأمن) للإنسان في الكون، ويرزقه (الثمرات).

في إطار هذا التصور المكاني تنبع رؤى (التسخير الكوني) للإنسان، فالكون بكل ظاهراته يطلب الإنسان، فيصبح الإنسان (مركز الكون المسخر)، تستجيب جذاذ الطير لندائه، ويستيقن من مصيره لدى الله ﴿ربّ أرني كيف تحيي الموتى﴾.

وعلى نمطية العلاقة بين الكون والإنسان، تكون العلاقة بين الله والإنسان، فالكون المسخر يطلب الإنسان، والإنسان يطلب الله، فتكون فلسفة القربان في إطار التصور المكاني، الشكر على المكان الكوني بما يماثل بنائيته أي الإبل (الذبح العظيم).

وفي إطار المكان يمن الله بإمامة (الناس) على إبراهيم الذي يؤذن فيهم كما أذن في الطير، فيأتون رجالا وعلى كل ضامر تأتي (الأفئدة) التي تمنى إبراهيم أن تهوي إلى الأرض المحرمة: ﴿ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون﴾ (إبراهيم/٣٧). وهكذا كتب وهكذا كان فهوت الأفئدة إلى البيت المحرم، فالناس يأتون رجالا وعلى كل ضامر تأتي أفئدتهم وتهوي إلى البيت الحرام ﴿وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق﴾ (الحج/٢٧).

المكانية الكونية المسخرة تحيط بمكونات العقل الإبراهيمي وتصوره للوجود والعلاقة مع الله، لذلك اختص برفع القواعد من البيت في الأرض المحرمة، وبالقربان، وبالأذان في الناس وطلب (الأمن) و(الرزق) والاستيثاق من الله بالبعث، بعث الأبدان نفسها، ثم كان طلب استمرار الإمامة في الذرية، والذرية ظهر، والظهر مكان، وبحكم متعلقات هذه (المكانية) القائمة على (صور المكان) لم يكن من خاصية العقل الإبراهيمي (التأويل) فأراد تصديق الرؤيا

حتى خاطبه الله معاتبا **﴿أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا﴾** وليس **﴿يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين﴾**، وجمع الله ما بين العتاب والتقدير على إنفاذ إبراهيم للبلاء العظيم فيما ظنه أمرا إلهيا **﴿إنا كذلك نجزي المحسنين﴾**.

هذا التصور المكاني في الرؤية الإبراهيمية للوجود هو بداية التشكل الحقيقي للإيمان العقلي السليم القائم على الفطرة، فإبراهيم قد وصل إلى الله بتأمله في (ملكوت السماوات والأرض) فاكتشف كونا (مكانا) مسخرا للإنسان، وإلها فاطرا لهذا الكون المسخر فجاء ربه بقلب سليم: **﴿وإن من شيعته لإبراهيم * إذ جاء ربه بقلب سليم * إذ قال لأبيه وقومه ماذا تعبدون * أئفكا آلهة دون الله تريدون * فما ظنكم برب العالمين﴾** (الصافات/٨٣-٨٧).

حدد إبراهيم صيغة العلاقة العقلية الفطرية السليمة بين الله والكون فاتخذه الله (خليلا) دون (حلول) فيه أو (تجسد) وجعل من مقومات تفكيره وتعبده موضوعا لهذه (الخلة) التي يبتدي عندها ولديها الإسلام وتأسيس الجمع بين القراءتين، فعل الغيب في الواقع، والعلاقة بين الغيب الإلهي والواقع الكوني بما فيه الإنسان. فإبراهيم ليس (إمام الناس) فقط، وليس أبا الأنبياء فقط، وإنما هو أيضا مؤسس الجمع بين القراءتين اللتين تتمحور مراتبهما حول التأليف والتوحيد والدمج بين القراءتين. فالتأليف من خصائص عالم المشيئة والتوحيد من خصائص عالم الإرادة أما الدمج فمن خصائص عالم الأمر.

هكذا نفهم الإبراهيمية و(صحفها) وأساسها المعرفي في صياغة العلاقة بين الله والكون من (خلال) الإنسان، أي جدلية الغيب والإنسان والطبيعة بمراتبها الثلاث أيضا، والجدلية هنا بمعنى التفاعل المنضبط عبر الصيرورة والتحول من بداية للخلق إلى غائية الخلق وليس بالمفهوم الانسيابي اللابدئي واللاانتهائي، فالجدلية إشارة إلى (تفاعلية) ضمن تحول لا ينقطع ولكنه تحول ممنهج بالغاية الإلهية. وهذا معنى الجدلية حين نستخدمه اصطلاحا في كافة دراساتنا، فهي

لدينا - أي الجدلية - ليست صيرورة مادية بلا مطلق يحتويها، ومطلقنا هو منهجية الخلق الإلهي الغائي، وليس المثالية المتعالية كما كانت لهيجل، فالتوصيف المعرفي واحد للجدلية بما يطابق (حركة الصيرورة) ولكن يختلف (التوظيف المعرفي). فجدليتنا تنتهي إلى (حركية الصيرورة المنضبطة بمنهجية الخلق الإلهي) وفي إطار ذلك ننفي مفهوم (الصدفة) ونجعل الارتباط بين الأحداث والوقائع في الزمان والمكان المحددين ارتباطا (إراديا) كما حددنا في تجربة موسى والعبد الصالح.

إذن أسس (الخليل) العلاقة بين الله والكون من (خلال) الإنسان، فكان ذلك التأسيس العقلي الفطري السليم بداية القراءات التي جاء القرآن فيما بعد ليفصل خصائصها ومراتبها (تأليفا وتوحيدا ودمجا)، فكانت أولى السور في حراء جمعا بين القراءتين **﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذي علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم﴾** (العلق/١-٥).

فإذا اتخذ الإنسان القراءة الأولى دون الثانية **﴿أقرأ باسم ربك الذي خلق﴾** ضاع في متاهات (تأليه) الوجود الكوني المفضية إلى الحلولية الإحيائية، ووحدة الوجود الإحيائية، واللاهوتية التي تستلب الإنسان والطبيعة معا بما تنفيه من قوانين العلوم الطبيعية الوظيفية، قوانين التشيؤ العلمي وإسقاطاتها على الإنسان، وما تحمله من مبادئ كونية تستشفها النفس من خلال قواها الإدراكية وتكوينها الطبيعي، وما فيها من صيرورة وضرورة إرادية. فتغيب العلاقة بين الكون والإنسان، وهي المرتكز المعرفي بين الله والإنسان.

وإذا اتخذ الإنسان القراءة الثانية دون الأولى **﴿الذي علم بالقلم﴾** ارتبط بقوانين التشيؤ الوظيفي دون منهجية الخلق، ونظر إلى الكون بمنطق (السيطرة) وليس (التسخير) فاستخدم قوانين التشيؤ في مفاهيم العلو القائمة على الصراع والتضاد آخذا من فلسفة العلوم الطبيعية صورة الجدلية المفككة عبر قوانين

يحيى: ﴿أن الله يبشرك بيحيى مصدقا بكلمة من الله وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين﴾ (آل عمران/٣٩) وكذلك في حكم الذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا إذ يمنع عنهم التماس من قبل تحرير رقبة أو صيام شهرين متتابعين، ويمضي التماس هنا إلى امتناع المساكنة نفسها وليس الملامسة الجنسية (المجادلة/ ١-٥).

وكذلك في طلاق غير مسبوق بمساكنة أو اختلاء ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن﴾ فلا تسترد الفريضة كاملة وإنما نصفها فقط.. نصفها فقط، أما إذا فرضت الفريضة وتم إعلان الزواج وتوثيقه وأخذها إلى بيته وساكنها ثم طلقها ولم يكن قد لامسها فقد توجب عليه دفع الفريضة كاملة لأنه قد (مسها) بالمساكنة، فلا يلتبس الحكم الشرعي حين نميز بين المس واللمس، فالمساكنة (مس) ولو لم تفض إلى (لمس) لأن الملامسة نفسية ووجدانية تتحقق شروطها بالمساكنة، بل يمضي معنى دفع الفريضة كاملة إلى ما نشهده اليوم من اختلاء الخطيب بالخطيبة بعد فرض الفريضة وكتب الكتاب وقبل الانتقال إلى عش الزوجية، ففسخ (الخطوبة الشرعية) من بعد الاختلاء الذي لا يفضي إلى ملامسة يعني تحقيق المس الذي يوجبها كاملة:

﴿ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم في أنفسكم علم الله أنكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سرا إلا أن تقولوا قولا معروفا ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه واعلموا أن الله غفور حليم ◌ لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين ◌ وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير﴾ (البقرة/ ٢٣٥-٢٣٧).

وبنفس الأسلوب تسقط دلالات اللفظ القرآني ذي المعنى الواحد على كافة توظيفاته واستخداماته، فالإعجاز ليس بلاغيا فقط، ولا يخضع خضوعا كاملا للتقنين، فمن يقنن بلاغية القرآن فإنما يقنن الإعجاز والإعجاز لا يقنن، فتقنين الأشياء يعني القدرة على الإتيان بها، أي إعادة إنتاجها وفق نفس القوانين، أو الإتيان بالمثل وإن كان أقل درجة. وهذا هو المستحيل بعينه: ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ◌ ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك ثم لا تجد لك به علينا وكيلا ◌ إلا رحمة من ربك إن فضله كان عليك كبيرا ◌ قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ (الإسراء/٨٥-٨٨).

فليس القرآن خاضعا لتقنين المعرفة به، وقواعد فهمه، من خارجه، ولو كان هذا الخارج هو الوسيط اللغوي الشائع الدلالات، بل يجب إخضاع ما هو خارج القرآن لما هو داخله، فكل من يحاول تقنين القرآن بقواعد من خارجه تقنينا كاملا في محاولة الوصول لضبط أساليب المعرفة به إنما يحاول المستحيل، فاللغة القرآنية أكبر من قواعد اللغة، والمنهج القرآني أكبر من ضوابط المناهج الفلسفية الإنسانية، وكذلك دلالات ألفاظه المعرفية القاطعة، وكل ما يأتي به الفقه الإنساني في هذا المجال إنما هو (تحديدات نسبية إيجابية) تساعد على الفهم ولكنها لا تقنن المطلق، والقرآن مطلق، وأجدى أساليب المعرفة بالقرآن هو ما يستنبط منه بالذات، فلا نقول قالت العرب في هذا المعنى ولكن نقول قال القرآن في لسان العرب بهذا المعنى ثم نحدد الدلالات المعرفية لمفردات القرآن بوصفها مصطلحا.

وكذلك فهم القرآن ضمن وحدة سياق الموضوعات في إطار انسياب كلي عضوي، فالسؤال عن الروح إذ تظهر إجابته سلبا بما يعني الكف عن الإجابة ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ فإن الإجابة عليه تظهر في الآية التي تليها ﴿ولئن

التضاد وليس صورة الجدل الغائي الذي يركب الكون وفق الأهداف المتسامية، فيطغى بالتنابذ والصراع ظانا أنه قد (استغنى /٧) ولكن هذا الاستغناء الظني بقوانين العلوم الوظيفية في التشيؤ عن منهجية الخلق سيحدث تناقضا بين مبادئ السلوك الإنساني والحضاري والاجتماعي والقيمي والأخلاقي من جهة والقوانين الكونية من جهة أخرى، فيتناقض الإنسان مع كونه فيحدث الدمار الذاتي للحضارات في شكل أزمات لا تنتهي، وهكذا يعود الأمر كله إلى ما اقتضاه الله في سنة الكون **﴿إن إلى ربك الرجعى﴾** (العلق/٨).

ثم يشير الله إلى حالات ثلاث يكون عليها من يجمع بين القراءتين، بالله وبالقلم، في إطار الكون المسخر: حالة الاتصال بالله **﴿عبدا إذا صلى﴾**، وحالة الجمع بين القراءتين **﴿أرأيت إن كان على الهدى﴾**، وحالة الالتزام الحضاري والأخلاقي بمبادئ الخلق ومناهجه **﴿أو أمر بالتقوى﴾** ـ اتصال ومنهج وعمل ـ في إطار العبودية لله.

هذه الحالات ينهى عنها ذلك النوع الذي يطعن بالقراءة الأولى مستغنيا بداية عن الاتصال بالله والاهتداء بمنهجية الجمع بين القراءتين **﴿كلا إن الإنسان ليطغى * أن رآه استغنى * إن إلى ربك الرجعى * أرأيت الذي ينهى * عبدا إذا صلى * أرأيت إن كان على الهدى * أو أمر بالتقوى﴾** (العلق/٦-١٢).

إذن فحين نتخذ من (الإبراهيمية) محتوى للحوار فيما بين الحضارات والديانات التي تمت إلى هذه الإبراهيمية بصلة ما فيجب ثم يجب أن نؤكد على المحتوى الإسلامي لهذه الإبراهيمية وعلى مضمونها القرآني الذي استرجعها تحليلا ونقدا من أسر التزييف التراثي والذي مضى إلى تشويه العلاقة بين الله والإنسان وإلى نسف أسس الإبراهيمية نفسها **﴿ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين * إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين * ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني**

إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾ (البقرة/١٣٠-١٣٢).

إن مهمتنا إذا أردنا حوارا صادقا على أسس الإبراهيمية ما بين الديانات والحضارات أن نستعيد الإبراهيمية إلى حقيقتها عبر نفس الاسترجاع التحليلي النقدي القرآني الذي ميز فيه القرآن بين الإسقاطات الخرافية والأسطورية على الإبراهيمية وحقيقتها المعرفية كعلاقة إسلامية ما بين الله والكون من (خلال) الإنسان.

مدخل توضيح دلالات المصطلحات

غالبا ما يثير الاستخدام العام للمصطلحات الفلسفية والعلمية والمفردات اللغوية لبسا لدى الباحثين في محاولاتهم التعرف على خصوصية فلسفة ما. ومصدر اللبس ان الأفكار الفلسفية وهي تنشئ نسيجها المنهجي الخاص بها تضطر لاستخدام نفس المصطلحات والمفردات الشائعة التداول للتعبير عن دلالات معينة في مجال البحث، غير ان هذه الدلالات ـ وهنا مصدر اللبس ـ إنما ترتبط بالمضمون المعرفي للفلسفة التي أنتجتها. وكذلك دلالات الألفاظ والمفردات إنما ترتبط باللغة التي شيأتها في إطار حقل ثقافي تاريخي معين، أي ان دلالة الألفاظ ترتبط بتصور ذهني معين للشيء المشار إليه وليست مجرد علامة عليه وإشارة إليه.

من هنا حين نستخدم مصطلح أيديولوجيا أوصيرورة أو وضعية أو مثالية أو روحية أو مادية أو معرفية أو منهجية أو وظيفية أو جدلية أو تاريخية أو تاريخانية يتعين علينا أن نوضح استخدامنا لهذه المصطلحات (كإعادة) توظيف لها ضمن نسقنا المنهجي بدلالات معينة حين نتبناها، وتبقى على أصولها المنتجة لها في سياقها الأصلي حين نشير إليها بشكل مفارق عن منهجنا.

وكذلك دلالات الألفاظ فمع ان القرآن الكريم عربي وبلسان عربي مبين إلا

ان هناك فارقا ما بين الاستخدام الإلهي للغة العربية والاستخدام البشري لنفس اللغة، فالاستخدام الإلهي يرتقي بدلالات المفردة اللغوية إلى مستوى المصطلح المحكم الدقيق خلافا للتصورات البلاغية البشرية العامة، فاستخدام القرآن للمفردة اللغوية يعطيها الطابع المرجعي المرتبط بدلالة المفردة أينما استخدمت في القرآن، فحين نتعرف إلى دلالة المفردة اللغوية القرآنية فإننا نسحب ذلك على كل استخداماتها في كل الكتاب، فحين تتحدد دلالة معنى (اهبطوا) قرآنيا بما يقارب دلالة (السلب) كيفما يكون، من حالة إلى حالة عبر (التفريغ)، فإن اهبطوا تتحدد بهذه الدلالة حين تستخدم لآدم (البقرة/ ٣٦ و٣٨) و(الأعراف ٢٤١) و(طه ١٢٣)، وكذلك نفس الدلالة بالنسبة لإبليس (الأعراف ١٣) وحين تستخدم لبني إسرائيل (البقرة ٦١) وحين تستخدم لنوح (هود ٤٨) وحين تستخدم للحجارة (البقرة ٧٤). فالهبوط هو (سلب) لمحتوى (إيجاب) كان في كينونة الهابط (آدم ـ إبليس ـ بنو إسرائيل) إلا ان يحدد القرآن نفسه مضمون السلب في حالة الهبوط، مع اتخاذ السلب دلالة على الهبوط، ومضمون السلب هو الذي يختلف في حالتي نوح الذي أشير إلى مضمونه بالسلام والبركات، والحجارة التي أشير إلى مضمون سلبها بخشية الله. وليس كمضمون السلب عند آدم وإبليس وبني إسرائيل. فالسلب هنا هو نفس السلب ولكنه عكسي الاتجاه، إذ ليس سلبا باتجاه التدني ولكنه سلب باتجاه التسامي نحو الله ، حيث تفنى الحجارة عن ذاتها (سلب) باتجاه موجبها (الله)، ويقطع نوح وقومه صلتهم بما كان قبل الطوفان (سلب) ويتسامون من جديد باتجاه الموجب (الله)، فالهبوط (تفريغ) من حالة إلى حالة من منطلق سلب ومختلف في المضمون فقط وليس في الدلالة. فالهبوط في ذاته (تفريغ) من حالة إلى حالة بمنطق (السلب) الذي ينتهي إلى سلب متدني باتجاه الواقع نتيجة المعصية أو إلى سلب يتجاوز الذات

باتجاه العبودية (خشية الله في هبوط الحجارة) و(تحقيق العبودية لله عند هبوط نوح بسلام وبركات).

وهكذا كل دلالات ألفاظ القرآن، تحمل معنى معرفيا واحدا، فلا تتغير معاني المفردات تبعا لتغير السياق (آدم ـ إبليس ـ بنو إسرائيل ـ نوح ـ الحجارة) وإنما يضبط السياق ـ وهنا معجزة المعرفية القرآنية ـ بدلالة المفردة نفسها، إذ كان الله قادرا على ان يستخدم مفردة (انزلوا) من السفينة لنوح، ومفردة (التفتت) للحجارة من خشية الله، ولكن الهبوط (خروج) من حالة إلى حالة (تفريغ ـ سلب)، وبهذا المعنى نفهم كيف تهبط الحجارة والفرق بين هبوط الحجارة ودك الجبل حين تجلى الله له وخر موسى صعقا (الأعراف ١٤٣).

وكذلك يضع الله حدودا دلالية بين المباني اللغوية المتشابهة كالفرق بين (مس) القرآن، و(لمس) المصحف. فالمس للقرآن (الواقعة ٧٩) يختلف عن لمس اليد لجلدته وصحائفه (الأنعام ٧). فالمس نفسي وجداني عقلي، وحيث ما يستخدم القرآن المس يكون هو هذا المعنى الدلالي الضابط ﴿مس آباءنا الضراء والسراء﴾ (الأعراف/ ٩٥). و﴿إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا﴾ (الأعراف/ ١ ـ ٢)، وكذلك ﴿قالت ربّ أنى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر﴾ (آل عمران/ ٤٧). فالعذراء البتول غير قابلة بحكم تكوينها الفسيولوجي نفسه على تبادل المشاعر مع الذكر إذ ليس لديها قابلية الاشتهاء فقد نذرتها أمها لله منذ الحمل بها، وقيدت النذر (بتحريرها) من مقتضيات ما يوجب العلاقة النفسية والبدنية بالطرف البشري الآخر، أي الذكر: ﴿إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني ـ محررا ـ فتقبل مني إنك أنت السميع العليم﴾ (آل عمران/٣٥). فجاء النذر أنثى محررة من التعلق بغير الله الذي نذرت له، فلم تكن قابلة للحس النفسي الشهوي، وبما يماثل حالة يحيى بن زكريا الذي ولد (حصورا) لا يمسه شعور الشهوة النفسية تجاه الطرف الآخر بحكم ختم النبوة في بني إسرائيل فلا استمرار في ذرية من بعد

شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك ثم لا تجد لك به علينا وكيلا﴾ (الإسراء/٨٦).
فأجاب الله عن الروح مقترنة بالوحي، لأن الروح من عالم (الأمر) خلافا للنفس المتشيئة من الانفطار الكوني كما شرحنا في هذه الرسالة. فالروح قناة اتصال بالملأ الأعلى يلقي بها الله على من يشاء، في حين تتداخل الروح مع النفس في كثير من شائع الثقافات، فإذا سلبت الروح الحافظة للوحي عبر الاتصال بالملأ الأعلى لم تعد (النفس) قادرة على التذكر واستعادة وحيها (لنذهبن ـ ثم لا تجد لك به علينا وكيلا) ثم في نفس السياق يأتي معنى القرآن ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ (الإسراء/٨٨)، وما يستحيل الإتيان به يستحيل تقنين فهمه مطلقا، إلا ان يكون التقنين نسبيا، فالقرآن وحي يوحى عبر الروح فهو أكبر من ضوابط الواقع المتنزل عليه، فلا يكون تقنينه من خارجه، ولكنه أقرب إلى ضوابط الفهم من داخله هو بالذات، إذ يحمل المطلق (القرآن) في ذاته أحكام ضوابطه ومداخل المعرفة به كيفما يعلم الله الناس من القرآن وبالقرآن. فضبط الدلالة المعرفية للمفردة اللغوية ذات المعنى الواحد مهما تعددت وتنوعت توظيفاتها في القرآن هو تقنين معرفي من داخل القرآن يستبعد ما في شائع الاستخدام اللغوي من مترادفات، لهذا نتعرف على كل مفردة بدلالة استخدامها في القرآن. وبهذا المنطق نفسه تكشف المفردات القرآنية عن حقائق المعاني فلا نلجأ للتأويل وللانتقائية أو تعليل ما يبدو لنا متعارضا بالتوفيق بين ظاهر المتعارضات أو إيجاد علم وهمي لناسخ ومنسوخ. فالقرآن وحدة كتابية عضوية منهجية مركبة على مستوى مواقع الحروف كمواقع النجوم.

لهذا يكون اضطرارنا لتوضيح دلالات الألفاظ لأن الخلل في دلالاتها يعني الخلل في التعرف على مدلولات القرآن المنهجية وإدراك ما ينبغي لنا من موضوعاته، في تفاصيلها وكلياتها، فنقع في فوضى فكرية لا نهاية لها، فالفهم

المجانب لمعرفية القرآن لكلمة واحدة كالأمية ـ مثلا ـ إنما يهدم مفهوما قرآنيا كاملا حول الزمن وصيرورة الدين من مرحلة الاصطفاء وإلى مرحلة العالمية، والضوابط التي تتحكم في خصائص كل مرحلة ضمن هذه الصيرورة، فليس الخلاف بلاغيا حول معنى (الأمية) لينتهي إلى المساجلات التقعيدية ولكنه خلاف يمتد إلى المعرفة والمنهج، وإلى المضمون القرآني كله، فالمعرفة القرآنية مركبة على بعضها في وحدة عضوية منهجية، إذا انتقص منها شيء أوحرف معناه كان الانتقاص في الكل.

وكذلك فيما نوظفه من مصطلحات المناهج الفلسفية الوضعية فلكل فلسفة دلالات ألفاظها ضمن منهجها وما تعبر به، فالاستخدام (المجاني) ولو أريد به تقريب المفهوم يؤدي إلى تشوهات في المنهج ما لم نعمد إلى إعادة التدليل على المصطلح ضمن منهجية التوظيف.

بهذا نشرع في تحديد بعض الدلالات اللغوية القرآنية وبعض ما نستخدمه من مصطلحات فلسفية في هذا المدخل من الإيضاحات على ان نستخدم الهوامش إشارة إلى بعض المصادر والمراجع المتعلقة بالدراسة:

أولا: الأمية = غير الكتابيين وليس غير الكاتبين.

حين يقال (النبي الأمي) بما يعني أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ لا يقرأ الرسوم ولا يخط بيمينه، ثم نقول ان الأمية لا تعني (غير الكاتب) ولكنها تعني (غير الكتابي)، ينصرف فهم الناس لقولنا بأننا نثبت للرسول حالة كونه كاتبا وقارئا للرسوم. وهذا فهم خاطئ وقائم على خطأ مركب في شيوع اللسان العربي. فالنبي لا يقرأ الرسوم ولا يكتب، ولكن ليس بمعنى (أمي) ولكن بالمعنى الذي أورده القرآن ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون﴾ (العنكبوت/٤٨).

فالنبي (غير كاتب) لأنه لا يخط بيمينه، وهذه مسألة قطعية واضحة، وهذا

المعنى لا علاقة له بالأمية قطعا وجزما، فالأمية تعني أنه غير كتابي وليس غير كاتب ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب﴾. وكذلك العرب (أميون ـ غير كتابيين) لم يتداولوا الإيمان بالكتب السماوية بينهم، ولكنهم يكتبون ويخطون بيمينهم، وليست جاهليتهم بمعنى عدم المعرفة بالقراءة والخط ولكنها جاهلية حمية وتفلت من قيود العقل.

نعم، فقد غدت (الجاهلية) مسبة العرب قبل الإسلام، وبذكرها تتداعى في الذاكرة كافة المعاني السلبية، غير ان القرآن لا يشير إلى تلك الحقبة السابقة على الإسلام بوصفها جاهلية وإنما بوصفها (أمية)، وذلك حين يتجه الخطاب القرآني للمقابلة بين من سبق ان تنزل عليهم الكتاب، وهم اليهود، وبين الذين لم يتنزل عليهم كتاب وهم الأميون وليس الجاهليين: ﴿فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد﴾ (آل عمران/٢٠).

فالأميون لا تعني غير (الكاتبين)، أي الذين لا يخطون بيمينهم ولا يعرفون الأبجدية، وإنما تعني غير (الكتابيين).

ثم في سورة (الجمعة) يحدد الله ـ سبحانه ـ فئتين من الأميين (غير الكتابيين)، فئة تنزل عليها القرآن وانبعث النبي الأمي من بينها، ثم فئة أخرى لم تلحق بالفئة الأولى بعد ولكنها لاحقة، ثم يقابل الله بين فئتي الأميين والكتابيين اليهود الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها.

﴿يسبح لله ما في السماوات وما في الأرض الملك القدوس العزيز الحكيم * هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين * وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم * ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم * مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا

بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين﴾ (الجمعة/١-٥).

وتعميقا لهذه الدلالة اللغوية المعرفية في لسان القرآن نجد ان الله ـ سبحانه ـ يطلق على الفئات الضالة من اليهود الذين يكتبون ويقرأون صفة (أميين) لتقرير أنهم لا يفهمون التوراة ويزيفون معانيها ويدسون عليها من كتاباتهم:

﴿ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون * فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون﴾ (البقرة/٧٨-٧٩).

فهؤلاء الأميون اليهود يكتبون ـ يكتبون الكتاب بأيديهم ـ و ـ فويل لهم مما كتبت أيديهم، فهم أميون لأنهم ﴿لايعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون﴾. فصفة الأمي تنطبق على من يجهل كتابه ويأخذه بالظن والأماني وليس الأمي من يجهل الكتابة.

بل ان اليهود يميزون بين أنفسهم أهل كتاب (التوراة) وبين سائر الشعوب الأمية الأخرى، فاستعلوا عليها واستباحوا أموالها:

﴿وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون * ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم قل إن الهدى هدى الله أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم * يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم * ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائما ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ (آل عمران/٧٢-٧٥).

قد أشكلت هذه المعاني على كثير من المفسرين، وجنح الفكر السائد، دينيا أو أدبيا إلى إطلاق صفة أمي على غير الكاتبين، فدرج الناس على تعريف

الكتاتيب حيث يتعلم الأطفال الخط بمدارس (محو الأمية)، ومحو الأمية تعني الإيمان بكتاب الله وتصديقه، فالأولى بنا أن نعرف هذه المدارس بأنها مدارس تعليم الخط والكتابة وليس محو الأمية.

قد وثق السائد من (لسان العرب) هذا المعنى المغلوط للأمية، ولتأكيد هذا التوثيق نسبت أقوال إلى الرسول لم يقلها مثل: (إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب)، فكيف كتب الوحي القرآني وهم لا يكتبون؟ وكيف كتبت المعلقات الشعرية وعلقت في الكعبة وهم لا يكتبون؟ وكيف حسبوا تجارة الصيف والشتاء وهم لا يحسبون؟ ومن أين جاءت وكيف تطورت الأبجدية العربية وهم لا يخطون؟ وبأي خط كتب الرسول رسائله إلى عظماء الروم والفرس؟ وبأي خط صيغت صحيفة المدينة؟ وبأي خط كتبت معاهدة الحديبية؟ والرسائل إلى ولاة الأمصار ومناطق الثغور؟

في إطار بحثه القيم حول (الأبجدية ـ نشأة الكتابة وأشكالها عند الشعوب) يوضح الدكتور أحمد هبو أن الكتابة العربية قد تكونت بين القرنين الثالث والسادس الميلاديين وأنها كانت معروفة في الحجاز والحيرة في منتصف القرن السادس الميلادي، (لذلك لم يجد الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ صعوبة كبيرة في تثبيت ما كان يوحى إليه كتابة من آيات القرآن الكريم، وفي الوقت الذي يلي الوحي مباشرة، إذ كان الصحابة يسجلون ما يمليه عليهم). وقد قدم الدكتور هبو لهذه النتيجة بالبحث في أصل الكتابة العربية الشمالية، ولنا ان نقتبس الفقرات التالية لمزيد من الإيضاح:

«يعتقد كثير من الباحثين ان أصل الكتابة العربية الشمالية يعود إلى الأرامية النبطية، لأسباب متعددة أهمها الشبه الكبير بينهما. ويميل بعضهم إلى القول بأن الخط السرياني الأسطرنجيلي هو أصل الخط العربي، وتتحدث عن هذا أيضا المصادر العربية مستندة إلى رواية وضعها محمد بن السائب الكلبي وابنه هشام،

وتخبر بأن الكتابة العربية وصلت مكة من العراق بوساطة ثلاثة رجال من طيء نقلوها عن السريانية. ومهما يكن الخلاف فإن الأصل النبطي واضح كل الوضوح وقد يكون للسريانية أثر في ظهور ما نعرفه من الخطوط العربية باسم الخط الكوفي الذي يؤكد الشبه الكبير بينه وبين الخط السرياني الأسطرنجيلي بخاصة. أما الخط النسخطي الحجازي فتبدو قرابته من الخط النبطي كبيرة وجلية، فكلاهما مدور وسلس، وليسا كالأسطرنجيلي والكوفي الهندسيين الصارمين.

تعد الآثار الكتابية العربية قبل الإسلام نادرة، وهذا ما يجعل أمر متابعة تطور الخط العربي قبل الإسلام من الأمور الشائكة، إلا ان بعض البقايا القليلة التي تعود إلى أوائل ظهوره في القرنين الثالث والرابع الميلاديين وتلك التي يعود تاريخها إلى الفترة التي نضجت فيها الكتابة العربية ووصلت إلى طورها الأخير في القرنين السادس والسابع، تسمح بتكوين أفكار سليمة عن الخطوات التي قطعتها الكتابة العربية إلى ان وصلت إلى ما نعرفه اليوم عنها. وقد شغل المستشرق غروهمان نفسه بمتابعة ذلك في كتابه المعروف عن الخط العربي الذي نشر في عام ١٩٦٧م، ثم في عام ١٩٧١ م (بالألمانية) وجمع كل ما وصلت إليه يده من مخطوطات ونقوش وكتابات مختلفة. ويرى الباحثون في تاريخ الكتابة العربية ان كتابة أم الجمال ذات اللغتين اليونانية والآرامية التي يعود تاريخها إلى عام ٢٥٠م تمثل آخر صورة للخط النبطي عند انتقاله لتدوين العربية. ويأتي بعدها نقش النمارة في أهميته في تاريخ الكتابة العربية، وهو نقش عثر عليه جنوب شرقي دمشق على قبر أحد ملوك الحيرة، كما يبدو، واسمه امرؤ القيس، كتب بحروف نبطية متصلة وبلغة عربية فصيحة، يعود تاريخه إلى عام ٣٢٨م، ويعد أقدم أثر كتابي للغة العربية الشمالية ويلاحظ من خلال إمعان النظر والتدقيق في الآثار الكتابية النبطية الأخرى التي عثر عليها في شمال غربي شبه الجزيرة العربية، في العلا ومدائن صالح، ان سمات الكتابة النبطية واضحة في

الخط العربي النسخي بخاصة. كما وجدت أقدم الآثار الكتابية العربية في المناطق الواقعة في شمالي شبه الجزيرة العربية المتاخمة للمناطق السورية، من مثل نقوش جبل رم، شرقي العقبة التي يرى بعضهم انها تعود إلى منتصف القرن الرابع الميلادي، أما الأثر الكتابي الثاني للغة العربية، ذو التاريخ الموثوق فهو نقش زبد الذي عثر عليه جنوب شرقي حلب، والذي كتب بثلاث لغات: يونانية، وسريانية، وعربية، يعود تاريخ هذا النقش إلى عام ٥١٢م، ويلي ذلك نقش جبل عزير الذي وجد جنوبي دمشق ايضا، ويعود تاريخه إلى عام ٥٢٨م، وخلفه أحد أتباع الملك الغساني الحارث بن جبلة. ثم نقش حران ذو اللغة اليونانية والعربية الذي يعود تاريخه إلى عام ٥٦٨م، وعثر عليه في جبل العرب ويبدو لنا أقرب الخطوط التي عثر عليها إلى الخط العربي، ويلي نقش حران نقش أم الجمال الذي يعود تاريخه إلى القرن السادس الميلادي أيضا.

وكما هو معروف فان الخط العربي هو أحدث الخطوط السامية بعامة، وليس لهذا صلة بتاريخ اللغة العربية، لأنها تعد بحق من أقدم شقيقاتها الساميات.

ويلاحظ من خلال التدقيق في عدد حروفها أنها قلصت عدد الحروف السامية الفينيقية من اثنين وعشرين حرفا إلى أربعة عشر فقط. وذلك نتيجة لاندماج الأصوات الثلاثة ج، خ، ح، في شكل واحد. ولا يغرب عن البال اننا نتحدث هنا عن الكتابة العربية القديمة قبل ابتكار النقاط والحركات، ثم ان الراء والزاي كانتا تكتبان بشكل واحد (من دون نقطة للزاي طبعا)، الباء والتاء كذلك. كما صارت الباء والتاء والنون والياء تبدو في بداية الكلمة وفي وسطها واحدة، ومثلها حرف الفاء والقاف. أما اتصال اللام بالألف (لا) الثابت فكان معروفا من نقش النمارة ومن الكتابات النبطية المتأخرة بعامة» ـ راجع المؤلف المذكور.

«د. أحمد هبو ـ الأبجدية .. نشأة الكتابة وأشكالها عند الشعوب ـ دار الحوار للنشر والتوزيع ـ سورية ـ اللاذقية ـ الطبعة الأولى ١٩٨٤ م ـ الصفحات ٨٦ ـ ٨٨».

ومع ذلك وثقت معظم مراجع اللغة العربية هذا الخط، فجعلت الأمي هو (غير الكاتب) وليس (غير الكتابي)، ومثالا على ذلك نورد النص التالي من (لسان العرب لابن منظور):

«والأمي: الذي لا يكتب، قال الزجاج: الأمي الذي على خلقة الأمة لم يتعلم الكتاب فهو على جبلته، وفي التنزيل العزيز: ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني، قال أبو إسحق: معنى الأمي المنسوب إلى ما عليه جبلته أمه أي لا يكتب، فهو في أنه لا يكتب أمي، لأن الكتابة هي مكتسبة فكأنه نسب إلى ما يولد عليه أي على ما ولدته أمه عليه، وكانت الكتابة في العرب من أهل الطائف تعلموها من رجل من أهل الحيرة، وأخذها أهل الحيرة عن أهل الأنبار. وفي الحديث: إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، أراد أنهم على أصل ولادة أمهم لم يتعلموا الكتابة والحساب، فهم على جبلتهم الأولى. وفي الحديث: بعثت إلى أمة أمية، قيل للعرب الأميون لأن الكتابة كانت فيهم عزيزة أو عديمة، ومنه قوله: بعث في الأميين رسولا منهم. والأمي: العي الجلف الجافي القليل الكلام، قال:

ولا أعود بعدها كريا أمارس الكهلة والصبيا والعزب المنفه الأميا

قيل له أمي لانه على ما ولدته أمه عليه من قلة الكلام وعجمة اللسان، وقيل لسيدنا محمد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، الأمي لأن أمة العرب لم تكن تكتب ولا تقرأ المكتوب، وبعثه الله رسولا وهو لا يكتب ولا يقرأ من كتاب، وكانت هذه الخلة إحدى آياته المعجزة لانه، صلى الله عليه وسلم تلا عليهم كتاب الله منظوما، تارة بعد أخرى، بالنظم الذي أنزل عليه فلم يغيره ولم يبدل ألفاظه، وكان الخطيب من العرب إذا ارتجل خطبه ثم أعادها زاد فيها ونقص، فحفظه الله عز وجل على نبيه كما أنزله، وأبانه من سائر من بعثه إليهم بهذه الآية التي باين بينه وبينهم بها، ففي ذلك أنزل الله تعالى: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون﴾ الذين كفروا، ولقالوا: انه وجد

هذه الأقاصيص مكتوبة فحفظها من الكتاب.

«راجع المحيط للعلامة ابن منظور ـ لسان العرب ـ إعداد وتصنيف يوسف خياط ـ دار لسان العرب ـ بيروت ـ ص ١٠٥».

وغني عن البيان هذا اللبس الهائل في تحديد المعاني، فالرجوع إلى الآية (٧٩/البقرة) ـ ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب ـ لا تشير قط إلى قوم غير كاتبين (اليهود)، إذ يمضي سياق الآية إلى القول **﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم﴾**، فهم يكتبون، والأمية المنسوبة إليهم هنا تعني جهلهم بالتوراة وليس جهلهم القراءة والكتابة **﴿لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون﴾**.

وكما ان الكثير من القواميس العربية المعتمدة لم تدقق في أصول ودلالات هذه الألفاظ، كذلك يضطرب الإخباريون العرب الذين بدأوا مهماتهم التدوينية في عصر متأخر بثلاثة قرون عن ظهور الإسلام، وفي هذا الإطار يوضح لنا الدكتور حسين مروة شكلا من أشكال هذا الاضطراب:

«من الثابت تاريخيا ان الكتابات الجاهلية، من حيث خطها وأبجديتها، ترجع إلى قلمين: أحدهما، القلم المسند، وهوالذي دونت به الكتابات المعينية والسبئية والقتبانية والحميرية والأوسانية، وكلها لهجات عربية جنوبية. وثانيهما، القلم النبطي المشتق من الخط الأرامي المتأخر، وهو الذي كتبت به الكتابات الوحيدة الواصلة إلينا من الجاهلية والمشار إليها في هذا الكلام. أما الكتابات الثمودية والصفوية واللحيانية فهي مدونة بخط مشتق من القلم المسند. وهذا ـ أي المسند ـ أقدم عهدا من القلم النبطي، وتدل الكتابات المكتشفة في شبه الجزيرة العربية والمكتوبة بالقلم المسند ان هذا القلم كان شائعا في بلاد العرب قبل الميلاد وبعده (راجع جواد علي: ج ٧، ص ٣٦ ـ ٣٧)».

«راجع حسين مروة ـ النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ـ دار الفارابي ـ بيروت ـ الجزء الأول ـ ص ٢٤٧ ـ الطبعة ٦ ـ ١٩٨٨م».

فالأمية كما هي في الدلالات المعرفية لألفاظ القرآن فإنها تعني غير (الكتابي)، أما ان الرسول فلا يخط بيمينه فقد نص الله على ذلك في سورة العنكبوت حيث جمع له بين صفة انه لا يقرأ الرسوم الحرفية ولا يكتب **﴿ولا تخطه بيمينك﴾** وبين صفة انه أمي (غير كتابي) ـ **﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب﴾**.

ثانيا: المعرفية

حيثما نستخدم كلمة (معرفية) فإننا نقصد بها إرجاع المفردات اللغوية والأفكار والاتجاهات ومحتوى الثقافات إلى أصولها البنائية التي تحدد دلالاتها، فحين نقول (المعرفية القرآنية) نقصد بها استرجاع الأصول التي يحدد بها القرآن فهم ظاهرة ما أو أمرا ما ولا يتم الاسترجاع إلا بتفكيك المفهوم وتحليله، ثم سحبه على الاستخدامات الشاملة له في نفس الإطار، كما فعلنا في الدلالة المعرفية لمفردة أمية في سياق الاستخدام القرآني وكذلك اهبطوا. وهذا ما يشار إليه بالعلم السيمائي SEMANTICS، الذي يضبط العلاقة بين البناء اللفظي وتركيبه.

والفارق بين استخدامنا للمعرفية استخدامات الفلسفة الوضعية المعاصرة وبالذات (جماعة فينا) ومن تأثر بهم انهم رفضوا البحث في أي دلالات ميتافيزيقية ضمن سيمائيتهم انطلاقا من فهمهم هم لفلسفة العلوم الطبيعية، فرفضوا البحث في قضايا المطلق والجوهر، أما منهجنا فيأخذ بالبحث في قضايا المطلق والجوهر وما يماثل هذه المفردات لا من زاوية اختلافنا حول تحديدمصطلح المعرفية مع جماعة فينا ولكن من زاوية الكيفية التي نفهم بها نحن فلسفة العلوم الطبيعية التي تعطي دلالات المعرفية لهذه القضايا، فنحن كجماعة فينا نربط ما بين نظريات ومبادئ وقوانين العلوم الطبيعية ونظريات

المعرفة الإنسانية وما يسمى بهياكل بناء المعرفة. فنحن نستخدم هيكلا أكبر وذلك حين نضع فلسفة العلوم الطبيعية في إطار منهجية الخلق (المستوعبة + المتجاوزة) لقوانين العلوم الطبيعية بوصفها قوانين (تشيؤ وظيفي) تتحد في (الصيرورة) أو في مجرى الحركة الجدلية مع منهجية الخلق. وبتطبيق هذا المعنى المعرفي في أبحاثنا المفارقة لجماعة فينا من جهة والمتماثلة معهم في الأخذ بفلسفة العلوم الطبيعية من جهة أخرى تتحدد طريقتنا في استخدام مصطلح (المعرفية). فالمعرفية القرآنية تربط ما بين فلسفة العلوم الطبيعية بوصفها فلسفة (التشيؤ الوظيفي) ومنهجية الخلق. وعبر هذا الربط تتخذ المعرفية القرآنية معناها العلمي فيكون أمام القرآن ان يكشف بهذه المعرفية عن دلالات الألفاظ ومعانيها السيمانية خارج الشائع عنها في استخدامات اللغة وخارج التقليد العقلي في بناء المعرفة، أو مفاهيم التعامل العامة.

ان استخدامنا للمعرفية في مجال قدرته جماعة فينا بانه يتناقض تماما مع المعرفية السيميائية التي تعطي نظرية للمعرفة من زاوية العلوم الطبيعية، لا يشكل بالنسبة لنا تناقضا إذ اننا نأخذ بالربط بين العلوم الطبيعية والمعرفة السيميائية كما يأخذون عنهم. أما الخلاف فهو فارق فهمنا وفهمهم لمحتوى العلوم الطبيعية وتوظيفاتها المعرفية. فإذا طبقنا مصدر خلافاتنا المنهجية على مجال (النفس) حيث يبدي الإنسان من أشكال الوعي والإرادة ما يتجاوز في الظاهر الضرورات البيولوجية أو الدوافع البيولوجية، وتعود جماعة فينا ويعود معها كافة العلماء التجريبيين أو فلاسفة الوضعية المنطقية أو التجريبية المعاصرة إلى مأزق فهمهم لتعالي النفس على الطبيعة، أو تعلق النفس بمقولات يرونها (ميتافيزيقية) ويرفضون بحثها بما لا يتسق مع منظورهم لاستخدامات (المعرفية). فإننا نتجاوزهم لحل الإشكال وبتطبيق نفس المعرفية وبمواصفاتها على (النفس) التي يصدر عنها الوعي والإرادة وفي إطار تكونها كناتج طبيعي كما تقرر سورة

(الشمس)، فلا نتأول صدور الوعي والإرادة عن النفس تأولا (ميتافيزيقيا) تماما كجماعة فينا والتجريبيين، ولكن نتفهم هذه المقولات بضبطها ضمن قوانين العلم الطبيعي في التشيؤ الوظيفي ومنهجية الخلق باعتبار ان مبادئ النفس وإرادتها مستمدة من ذات تكوينها الطبيعي ودون بديهيات عقلية قبلية، فالله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئا ثم علمنا من خلال الخبرة المكتسبة بالسمع والبصر والفؤاد، أو مقومات قوى الوعي الإدراكي. فالداروينية لم تستطع ان تربط حتى الآن بين النفس وقدراتها والتطور البيولوجي للإنسان وكذلك العلوم التجريبية وذلك بحكم الارتباط فقط بفلسفة العلوم والتشيؤ، أما نحن وقد أقر القرآن بطبيعية التكوين النفسي عبر الانفطار الكوني وجدلية الصيرورة المتجهة إلى غاية ـ خلافا للجدلية الهيجلية والمادية والتطورية الداروينية ـ بمقدورنا توظيف (المعرفية) في مجال النفس وقوى وعيها وإرادتها وإعادة فهم كافة المقولات الميتافيزيقية استنادا إلى معرفية القرآن ودلالاته. فمعرفيتنا تقطع الطريق على المقولات التي تستمد بالاستنباط من ذات العقل المفكر دون منعكس خارجي، إلا الاستنباط العقلي المنطقي الصرف، تماما كما يرفض الوضعيون كافة اشكال التفكير الميتافيزيقي، ولكننا نختلف عنهم حين نأخذ بأصل التركيب الكوني للنفس واستمدادها لقدرات الوعي والإرادة من أصل التكوين (منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ)، باعتبار ان التكوين حامل في ذاته للإرادة والوعي بحيث يصدر اللامرئي طبيعيا عن المادة الكونية نفسها، فظاهرة النفس اللامرئية وذات القدرة على الإرادة والوعي بحكم قدرات الاستجابة من أصل التكوين، هي ذاتها الظاهرة التي تفتح الطريق لفهم قدرات الاستجابة لدى العديد من الكائنات، مما يدب على الأرض أو يطير (أمم أمثالكم) أو حتى لا يرى.

ضمن هذا المنطق ـ غير الميتافيزيقي بالمعنى التقليدي السائد ـ نستخدم

مصطلح المعرفية وبذات الأسلوب النقدي التحليلي المعرفي وبالإفادة من كل الهياكل البنائية للمعرفة المعاصرة. وسيأتي اليوم ـ بإذن الله ـ الذي يستطيع فيه علماؤنا بل وكثير من علماء العالم أن يطوروا استخداماتهم المعرفية في مجالات لازالت فلسفة العلوم الطبيعية تعتبرها مغلقة أو ميتافيزيقية لأنها لم تحل بعد مشكلة العلاقة بين النفس والمادة.

(نشأت جماعة فينا منذ عام ١٨٩٥ في جامعة فينا وبنت تقاليد نظرية المعرفة على العلوم الطبيعية وكان ادنست ماخ من روادها وكذلك بلانك الذي حدد منعكسات الضوء في المجالات غير المتجانسة وتشمل المجموعة في نموها واتساعها التاريخي عددا من كبار علماء وفلاسفة علوم الطبيعة وقد اطلق عليهم اسم الوضعيين المنطقيين منذ عام ١٩٩١ م وأهم كتبهم ما وضعه مورتس شليك ـ أعتقد ان الكتاب قد وضع عام ١٩٢٢ ـ ١٩٢٥ حول (المعرفة العامة) وكتاب رودلف كارناب حول البناء المنطقي للعالم. وفي عالمنا العربي تولى العالم النقدي الصبور «زكي نجيب محمود» إعطاء ملامح تعريفية حول هذه المدرسة في كتابه «نحو فلسفة علمية ـ ص ٦٠ وما بعدها ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ طبعة ١٩٥٨).

ثالثا: التحديد الإسلامي لفلسفة العلوم الطبيعية في إطارها الوظيفي وقوانين التشيؤ وعلاقتها بالنسبية

في إطارنا المنهجي المستمد من ربط القرآن ما بين منهجية الخلق وقوانين الطبيعة نفهم فلسفة العلوم الطبيعية فهما (وظيفيا) يتمحور حول قوانين (التشيؤ) و(غاياته) بمعزل عن مختلف أشكال المنطق الوضعي، أيا كانت أشكال هذا المنطق الوضعي وتفرعاته، ماديا كان أو مثاليا أو تجريبيا أو عقليا أو انتقائيا بين هذه الحالات أو الإحالات الفلسفية. ففلسفة العلوم الطبيعية في منهجنا قائمة بكل

قوانينها وليس فيها عنصر مفقود يخبئه الله عن البشر ليظهر به قوته ـ سبحانه ـ عليهم ويعجزهم به بالكيفية التي كان ينظر بها البشر في مراحل تاريخية سابقة إلى إعجاز الآلهة حتى سرق (بروميثوس) سر النار من الآلهة وأعطاها البشر.

فلسفة العلوم الطبيعية حين نستخدمها فإننا نعني بها قدرات (التشيؤ) المرتبط بمنهجية الخلق وغاياته في المكان والزمان الكوني المحددين، فقوانين التشيؤ ليست مطلقة القوانين والتطبيق على المستوى الكوني الذي يحتوي في كليته مجال الخلق من مستوى المادة إلى النفس الإرادية والواعية. فنحن نستخدم فلسفة العلوم الطبيعية في إطار منهجية الخلق الكوني التي تتضمّنها وتمنحها (طبيعتها الوظيفية) بحكم الغائية الكونية، فقوانين التشيؤ ـ إذ تبدو مطلقة التأثير في المجال (الأرضي) مما يعطيها (ثوابتها) إلا ان الإنسان وكافة مظاهر الوجود ليست وقفا على المجال الأرضي فقط وإنما هي ذات محتوى كوني مؤثر تحيط به منهجية الخلق إلى درجة ما ذكرناه حول تخليق ناتج واحد من خصائص مختلفة، وتخليص خصائص مختلفة من عناصر أولية في سورتي الرعد وفاطر وإنتاج النفس من مادة الطبيعة. فثوابت العلوم الطبيعية هي ثوابت أرضية، ليست ممتدة بهيمنتها ـ قوانينها العلمية ـ إلى المدى الكوني ـ (سبع سماوات وسبع أرضين)، ولكن لا يعني ذلك في استخداماتنا الفلسفية ان منهجية الخلق الكوني مفارقة لثوابت قانون العلوم الطبيعية في التشيؤ. هنا لابد من فهم (النسبية) التي ساقها البرت انشتاين حول اختلافات قياس الزمن والمكان فيما أسماه (نسبية الآنية) التي تظهر فوارق القياس لسرعة الصوت والضوء حين تختلف معايير القياس باختلاف الأمكنة (الكونية) التي نرصدها منها. غير ان انشتاين لم ينته إلى نسف مبدأ الثبات في حدود ما نفهم نحن به قوانين العلوم الطبيعية على مستوى الكرة الأرضية وخصائص مدارها ولكنه نفى استمرار هذه الثوابت على أقيستها حين نستخدمها في الإطار الكوني وعلى مدى المجموعة الشمسية، وهذا ما اثبته

علوم الفيزياء والأحياء الفضائية الراهنة وبتحليل رياضي دقيق، فكل وحدة قياسية في علوم الطبيعة إنما يرتبط ثباتها بمجالها، فيكون المجال (التشيؤ الأرضي) مصدر الثبات للقانون القياسي العلمي الذي يؤدي إلى الاتفاق عليه، أو كما يقول علماء النسبية المعاصرون بالمبدأ (الاتفاقي).

قد وضعت نسبية انشتاين الفكر العلمي أمام مفهوم جديد لعلاقات الظواهر على اساس كوني، ولكنها لم تهدم قوانين التشيؤ التي يطلق عليها العلماء الآن (القوانين الاتفاقية). ولم تتطور المفاهيم الفلسفية النسبية بعد إلى إيجاد الصلة بين كونية الخلق، باعتبار الخلق الكوني كله مصدرا لقوانين التشيؤ الأرضية وبين ثوابت العلوم الطبيعية الكاملة في ذاتها ضمن المجال الأرضي. فأدت إلى ولادة مفهوم (سلبي) حين حلت (الاحتمالية) مكان الوثوق العلمي على مستوى القوانين الأرضية، إذ ليس المطلوب حين نطور مفهوم النسبية الفلسفي ان نلغي مفهوم الثوابت في قوانين التشيؤ العلمية الوظيفية، فهذه ثابتة في (مجالها التطبيقي) ولا تقبل (الاحتمالية) في حدودها الوظيفية.

ولكنها حين توضع في الإطار الكوني تصبح احتمالية، والإطار الكوني هو الذي يتضمن منهجية الخلق (المستوعبة + المتجاوزة) لقوانين التشيؤ الثابتة أرضيا والاحتمالية كونيا.

لذلك ـ يجب عدم الأخذ بالمفاهيم السلبية التي القيت على النسبية فجعلت كل شيء (احتماليا)، لأن هذه المفاهيم طبقت الاحتمالية على قوانين التشيؤ الأرضية. وهي (احتمالية) كونية تستوجبها منهجية الخلق وليس التشيؤ. كذلك فان الأخذ بالمفهوم (الاحتمالي) للقوانين الطبيعية وتحويل ثبوتيتها الأرضية إلى مبدأ (علمي اتفاقي) انطلاقا من نسبية انشتاين التي صاغها كونيا إنما تحطم الأساس الكوني في توليد الظاهرة الطبيعية البالغة التعقيد في الارض، والتي ركبت ضمن حركة كونية ذات أبعاد علمية (منضبطة) فنسبية انشتاين هي (نسبية

أقيسة) تعتمد على اختلاف المجالات محل الرصد وليست نفيا لضوابط الرصد والمرصود في كل هذه المجالات، فالذين مضوا بالنسبة إلى نتائجها في المنطق الاحتمالي والعلم الاتفاقي فلسفوا النسبية خارج معطياتها العلمية، والمطلوب حين أسلمة معرفة النسبية ان نأخذ بهذه النظرية للكشف عن مؤثرات اختلاف التركيب للظواهر الكونية في المجموعة الشمسية كلها حين يتم إنشاء الظواهر الكونية الأعقد بما فيها النفس، فحيث ما كان الوجود وظواهره هناك قوانين ثابتة، تطبق في القمر وتطبق في الأرض، ضمن مجالها، والنسبية هي فقط اكتشاف نسبية قوانين الأرض الطبيعية إلى قوانين القمر وكلاهما ثابت في مجاله (ونسبي) في علاقته بالمجال الآخر، فلا معنى للفلسفة الاحتمالية أبدا ولا معنى لمفهوم العلم الاتفاقي.

ان العلاقة ما بين القوانين الثابتة في مجالاتها الكونية التطبيقية بقوانين ثابتة في مجال كوني تطبيقي آخر (الأرض ـ القمر) لا تنفي صفة ثبات القوانين الطبيعية العلمية ولكنها تضيف إليها بعداً جديدا في التشيؤ، إذ يكون التشيؤ في الأرض متأثرا عبر الاتصال الكوني بتشيؤ مختلف في القمر وفي الزهرة وفي المريخ وفي كل المجموعة الشمسية وبما يخترق بتأثيره مجالات التجاذب الكوني فتتأثر قوانين التشيؤ ـ في الأرض مثلا ـ بقوى التشيؤ المفارقة لها في الكون، وعبر هذه المؤثرات تتخذ المادة هنا شكلا تطوريا أرقى من مادتها الأولية (تراب + ماء)، فالكون كله وبقواه المتغايرة، القوانين الطبيعية فيما بينها والمتفاعلة فيما بينها، يعطي تشكل الظاهرة الطبيعية معنى يبدو مفارقا للتكوين الطبيعي، كأثر الشمس ودوران الأرض من حول نفسها ومن حول الشمس في تحديد خصائص الفصول ومواسم الإنبات وتعدد وتنوع الثمرات. فقيمة نظرية انشتاين انها تضيف (البعد الكوني) لقوانين التشيؤ الطبيعي الوظيفية في الأرض مما يسهم في معرفتنا عبر قوانين تبادل التأثير بين حقول طبيعية كونية مختلفة

ومتغايرة بحيث يمضي الخلق المادي من عناصره الأولية (ماء ـ تراب) إلى ولادة الحياة عبر الثنائية الجدلية الكونية والمحيط الفلكي (سورة الشمس) فتقوم (النفس) بمظاهرها الشعورية والإدراكية والإرادية ويتحقق اتصالها بالقيم والأخلاق وتنطلق للتفاعل مع الجماليات مستشفة الصيغة الهندسية للكون ومتفاعلة مع الموسيقى والفنون ومنسابة مع الحب. فالطبيعة هنا لا تتجاوز نفسها ولكنها تتجاوز شكلها المادي الهيكلي المرئي إلى ما هو غير مرئي في إطار هذا الهيكل نفسه. فالمتغايرات الكونية للظواهر المتبادلة التأثير بذات الوقت تفتح أمامنا فهم معالم هامة في الصيرورة التخليقية التي تنتهي بإنتاج المرئي للامرئي من نفس وإرادة ومشاعر، يستوي فيها الإنسان كما الحيوان تماما، فنقترب لفهم الطبيعة المتكلمة والمدركة والمقدرة لا للإنسان فقط ولكن حتى للنمل وللطير:

﴿وحشر لسليمان جنوده من الجن والإنس والطير فهم يوزعون * حتى إذا أتوا على وادي النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون * فتبسم ضاحكا من قولها وقال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين * وتفقد الطير فقال ما لي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين * لأعذبنه عذابا شديدا أو لأذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين * فمكث غير بعيد فقال أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبإ بنبإ يقين * إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم * وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون * ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السماوات والأرض ويعلم ما تخفون وما تعلنون * الله لا إله إلا هو رب العرش العظيم﴾ (النمل /١٧-٢٦).

فالنملة (تخاطب) أمتها من النمل، والنملة (تحذر) من (توقع) ترابط أسبابه

﴿لا يحطمنكم سليمان وجنوده﴾، والنملة (تقدر) عدم احتساب سليمان لوطئه وادي النمل. والهدهد من أمة الطير يقرأ أحوال سبأ وطبيعة نظامهم السياسي **﴿إني وجدت امرأة تملكهم﴾** ويقدر أو يقرأ إمكانياتهم الاقتصادية وأبرزها فيما كان سد مأرب **﴿وأوتيت من كل شيء﴾**، ثم يقرأ عقيدتهم الدينية ويربط بينها وبين الشيطان **﴿زين لهم الشيطان أعمالهم﴾** ثم يأتي بمنطق التوحيد متجها إلى الله بوصفه مخرج الخبء في السماوات والأرض.

تفكير وتقدير واحتساب ومخاطبة وتوقع وتحذير وقراءة في وضع سياسي واقتصادي. كل هذا يقوم به النمل كما يقوم به الطير، ولا يظهر لنا من هذه النملة التي (تدب) في الأرض، أو الهدهد الذي (يطير) في السماء سوى أشكالها الصورية وحركتها، فلا نعتقد ان لها نفسا مفكرة ومريدة مثل نفوسنا لأن الإنسان يظن نفسه كائنا متعاليا بحكم تكوين (نفس) أضيف إليه من خارجه، والأمر خلاف ذلك فالنفس الإنسانية في أرقى صورها هي نتاج للطبيعة الكونية اقتضتها منهجية الخلق المستحوذة بالاستيعاب والتجاوز لقوانين التشيؤ الوظيفي بالتكوين من الماء والتراب من بعد فتق رتق السماوات والارض والتفاعل بين الظواهر الكونية ذات القوانين المتغايرة والمتبادلة التأثير، فبلغ الخلق الطبيعي مراتب توليد اللامرئي (نفسا وإدراكا وإرادة) من المرئي، بما يشمل الناس والدواب والأنعام وكل ما هو مختلف في جنسه وألوانه:

﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود * ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور﴾ (فاطر /٢٧-٢٨).

ولهذا ماثل الله بين طيور السماء (هدهد) ودواب الأرض (نمل) والإنسان لا من ناحية النوع فقط ولكن من ناحية خصائص التكوين النفسي والإدراكي

والإرادي كما أوضحنا، وكل هذه الكائنات (تحشر) إلى ربها وتستجيب له كما حشرت لسليمان في الدنيا:

﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون﴾ (الأنعام/٣٨).

ان الروح وحدها هي من عالم الأمر الإلهي، متنزلة من وراء الطبيعة، وكل ما عدا ذلك بما فيه النفس وقواها الإدراكية والإرادية، لدى الإنسان كما لدى الكائنات الأخرى فمن نتاج المجال الطبيعي الكوني الذي تهيمن فيه منهجيةالخلق على قوانين التشيؤ الطبيعي الوظيفي، بتحويل المواد الأولية إلى خلق لا مرئي، فلا نعود نستغرب وقتها وجود كائنات لا مرئية حتى في هياكلها، وبالذات (الجن) الذي يظنه الناس كائنا خرافيا، وهو كائن طبيعي غير مرئي بحكم قوى التكوين التي ذكرنا خصائصها والتي تتداخل فيها الظاهرات الكونية المتبادلة التأثير بقانون النسبية. فلا نستغرب وجود هذه الكائنات غير المرئية لأن دلالات خلقها قائمة في تكوين النفس اللامرئية وولادتها طبيعيا، نفس الإنسان وطيور السماء ودواب الأرض أيضا، وكلها تجتمع مع الإنسان في خصائص الإدراك والإرادة بل وفي (تسبيح) الله والانصراف إليه بالعبودية.

﴿تسبح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا﴾ (الإسراء/٤٤).

في هذا الإطار بالذات وضمن كل متعلقاته التي ذكرناها تتحدد أسلمة العلوم الطبيعية، بوصفها علوما (وظيفية) مرتبطة بمنهجية الخلق لإحداث (التشيؤ) من ذات الطبيعة الكونية والتي ترقى بتكوين هذه الطبيعة وإنتاجها عبر صيرورة جدلية معقدة إلى مستوى توليد النفس والظاهرات غير المرئية، فأصل الجان من نار السموم، ووفق تبادل التأثيرات بين الظواهر الكونية ضمن علاقاتها النسبية التي لا تبطل ثبات القوانين الطبيعية في مجالاتها المحددة. فهي فلسفة علوم

(وظيفية) لأننا حددناها بالمعنى الإسلامي للخلق والتكوين والذي يستهدف الغاية. وربطنا بينها وبين فلسفة العلوم الإنسانية والإجتماعية برد التكوين النفسي إلى المجال الطبيعي الكوني بالمحددات التي ذكرناها، فقوانين الطبيعة في التشيؤ الكوني تسقط نفسها على السلوك الإنساني، كما ان مبادئ التكوين الكوني من زواج الأرض والسماء لإنتاج كل زوج بهيج والتي تتم بشكل مادي ظاهر للعيان تتحول لدى الإنسان إلى قانون (إرادي) للزواج الاجتماعي وكذلك لدى الأسر الحيوانية، فما هو في مبادئ التكوين الكوني (بالقانون الطبيعي) يتحول لدى الإنسان إلى (قانون إرادي منظم)، وهكذا تحل إسلامية معرفة العلوم الطبيعية إشكالية العلاقة بين النفس والمادة من جهة، وإشكالية العلاقة بين مبادئ التخليق الكوني المتجسدة في علاقات الظواهر الطبيعية وحركتها وعلم الأخلاق وقواعد المنطق البشري فحتى صلواتنا في مواقيتها (كتابا موقوتا) هي استجابة للانفلاق الثنائي والشفق الثلاثي والاستواء على كرسي رباعي من بعد الخلق. وكذلك في حركاتها فهي وقوف وقيام لله الأكبر، ثم ركوع (نقدسه) فيه عظيما (سبحان ربي العظيم) ثم سجود (ننزهه) فيه (سبحان ربي الأعلى) فنجمع بين عالم المشيئة المباركة في القيام وعالم الإرادة المقدس في الركوع وعالم الأمر المنزه في السجود.

وكما نستمد صلواتنا من مبادئ الكون انفلاقا وتركيبا واستواء، ونستمد قيامنا وركوعنا وسجودنا من مراتب الصلة بعوالم الله التي يتنزل بينها الأمر ويرجع إليه، كذلك نستمد ضوابطنا الأخلاقية الإرادية في الزواج وفي تحريم ماحرم الله وحل ما أحل. ففلسفة العلوم الطبيعية بمعناها الكوني هي فلسفة إسلامية، وعلى هذا النحو يجب ان تفهم وتدرس في ارتباطها بالإنسان ومنعكساتها عليه تكوينا في الخلق وتقنينا لمبادئ النفس والسلوك. وحتى نستجمع هذه الأبعاد كلها حين الأخذ بفلسفة العلوم الطبيعية الإسلامية حددنا

المصطلح بفلسفة العلوم الوظيفية، المرتبطة بغائية الخلق، مع استبعاد كامل لمفاهيم الوضعية المنطقية كما يطرحها جماعة فينا وكافة فلاسفة العلوم الطبيعية المادية. ومع استبعاد مفهومي (الاحتمالية) و(العلم الاتفاقي) كما هما في نسبية انشتاين.

رابعا: الصيرورة والجدلية الغائية

بنفس منهجيتنا الإسلامية فإن استخدامنا للصيرورة التي تقابل في القرآن مفهوم (الجعل) باعتباره (تحولا) في الخلق، من حالة إلى حالة، يطلق على الصيرورة مصطلح (الصيروة الغائية) تمييزا لها عن الصيرورة المادية والوضعية التي تجعل منها مجرد حركة للتفاعل المادي المتحول دون غاية ضابطة لمنهجية الخلق والتشيؤ بالمضمون الإسلامي للكون. فنحن نأخذ بالصيرورة كمبدأ في الحركة ولكن مع ضبط اتجاه الحركة نحو الغاية، فتكوين الله للخلق منذ البدء بالماء والتراب وانتهاء إلى النفس عبر مسار زمني طويل إنما تم ضمن الحركة في الزمان، أي ضمن صيرورة هي (الجعل) في (الخلق)، ولكنها صيرورة غائية تتحكم في (التطورية) إلى مدى ميلاد النفس غير المرئية والكائنات غير المرئية في الوجود. ومن هنا فإن الصيرورة بمعناها الغائي الإسلامي تحكم غايات التطورية أهدافا وغايات وبذلك تستطيع وحدها ضمن مفهومها الإسلامي إعطاء الكون مفهومه المتكامل، خلافا للصيرورة المادية والتطورية المادية التي لم تستطع حتى الآن حل إشكالية العلاقة بين النفس والتطور البيولوجي لأنها اعتمدت على مفهوم وضعي للصيرورة والتطور بانية كافة استنتاجاتها على قوانين التشيؤ الوظيفي بمعزل عن منهجية الخلق الكونية، ولذلك ارتبكت التطورية المادية والصيرورة حين جاءت النسبية بمقولاتها ـ التي شرحنا فهمنا المنهجي المغاير لها ـ المثبتة للاحتمالية بوجه الحتمية.

إن الصيرورة والتطورية في العلوم الطبيعية وفي مناهج الفلسفة الإنسانية والاجتماعية، يرتبطان حتما بمفهوم (اللحظة الجدلية) التي يكون عندها فعل الصيرورة نفسه باتجاه مراحل التطور، فاللحظة الجدلية هي تعبير عن حالة التشيؤ في لحظة (التفاعل) التي تركب بين عناصر عدة بكيفية لا يكون فيها ناتج هذه العناصر قد تحدد بعد، ولا تكون العناصر في حالتها الأولية وأشكالها السابقة لأنها الآن قيد لحظة التفاعل، فاللحظة الجدلية هي لحظة تفكيك وتركيب معا، فهي لحظة (عدم الثبات) لأنها لحظة (التحول).

ولكن ـ وهنا يأتي الفرق بين المضمون الإسلامي للعلوم الطبيعية الوظيفية والمنهج المادي الوضعي ـ هل تكون لحظة التفكيك والتركيب معا (الجدلية) في سياق الصيرورة والتطور، ذات غايات تخليقية مبتدئة ببدايات ومنتهية بنهايات في الزمان والمكان الكوني؟ أم أنها أي اللحظة الجدلية ـ تعبير عن ديمومة أزلية لا متناهية كامنة في قوة الطبيعة، بلا بدء، بلا نهاية، بلا غاية، تستمر في إحداث تحولات بعد تحولات لا متناهية، تسوق بها قوى الطبيعة من أدنى غير محدود إلى أعلى غير محدود، فتصبح جدلية الوجود بهذا المعنى: إما مثالية هيجلية يستحوذ فيها (المطلق) على صيرورة الجدل ليبدي نفسه ـ أي المطلق ـ ضمن تجليات وأشكال مختلفة دائمة الحدوث والتحول، أو تصبح جدلية مادية تقرر هي من خلال تشيؤاتها أشكال تطورها دون مطلق مثالي يستحوذ عليها؟

إن المفهوم الإسلامي للجدلية يرتبط حين نستخدمه ببدايات ونهايات وغايات تخليق، فالتفكيك والتركيب معا في اللحظة الجدلية هو تفكيك وتركيب يتم في إطار منهجية الخلق المستحوذة ـ كما أوضحنا ـ على منهجية التشيؤ (الاستيعاب + التجاوز) باتجاه غائي. لذلك حين نضع مراحل (الجمع بين القراءتين) بوصفها تحقيقا لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة، فإن مفهوم الجدلية الإسلامي كما هو مفهوم الصيرورة الإسلامي وكما هو مفهوم التطورية الإسلامي

إنما يشير إلى التفاعل الغائي خلافا لجدلية المطلق المثالي الهيجلي والمطلق المادي الوضعي. ثم أننا تبعا لهذه المنهجية الغائية لا نستخدم بالضرورة مصطلح (القضية ونقيضها) أو التركيب الجدلي للمتضادات، وإنما نستخدم مصطلح القضية ومقابلها، فالسماوات ليست نقيض الأرض حين يحدث التفاعل الجدلي بينهما فهما من أصل كوني واحد انقسم على نفسه ليتيح الحركة ويحقق الزمن **﴿أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون﴾** (الأنبياء/٣٠). فالجدلية في مفهومنا الإسلامي تعبير عن لحظة تفاعل تضبط اتجاه الصيرورة والتطور نحو غائية، قد تكون هذه الغائية في حدود عالم المشيئة لتعطي الإنسان معنى الكون المسخر له، بيت الإنسان، وتعلق الظواهر الطبيعية به، لا بوصفها مجرد ظواهر مادية، ولكن بوصفها ظواهر متعلقة ببيت الإنسان الكوني وحياته:

﴿عم يتساءلون * عن النبإ العظيم * الذي هم فيه مختلفون * كلا سيعلمون * ثم كلا سيعلمون * ألم نجعل الأرض مهادا * والجبال أوتادا * وخلقناكم أزواجا * وجعلنا نومكم سباتا * وجعلنا الليل لباسا * وجعلنا النهار معاشا * وبنينا فوقكم سبعا شدادا * وجعلنا سراجا وهاجا * وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا * لنخرج به حبا ونباتا * وجنات ألفافا * إن يوم الفصل كان ميقاتا﴾ (النبأ/١-١٧).

وهذا هو محور تجربة إبراهيم الخليل الذي اكتشف الكون بيتا للإنسان وبحث عن خالق الكون من وراء الظواهر في ملكوت السماوات والأرض فكانت فلسفة القربان كما شرحناها في الفصل الثالث.

وقد تكون هذه الغائية الجدلية في تفاعلات الغيب والإنسان والطبيعة على مستوى عالم الإرادة كما كان لدى موسى وما فهمه من العبد الصالح، وقد تكون هذه الغائية الجدلية على مستوى الأمر الإلهي فيدمج بين القراءتين بعد توحيد القراءتين في عالم الإرادة وتأليف القراءتين في عالم المشيئة، كما أوضحنا في الفصل الثالث أيضا.

فالجدلية **في مفهومنا** ـ تفكيكا وتركيبا ـ هي جدلية غائية، محكومة في لحظتها بصيرورة غائية وتطويرية غائية، فليست مثالية وليست مادية، لأنها ترتبط لدينا بمفهوم منهجية التشيؤ العلمية الوظيفية المرتبطة بمنهجية الخلق، وهي جدلية ذات مراتب، تأليفية وتوحيدية وإدماجية تبعا لمراتب العلاقة مع الله (عالم المشيئة ـ عالم الإرادة ـ عالم الأمر). وبهذا نحقق المفهوم الإسلامي للجدلية والصيرورة والتطورية.

خامسا: المنهجية

يستخدم مصطلح المنهجية عموما ليعطي معنى (الناظم الكلي) للأفكار وأشكال الوعي والمعرفة برد الكثرة إلى الوحدة التي تحتويها، وتمضي طرائق البحوث إما برد الكثرة وتفتيتها لاكتشاف عناصرها الأولية (التحليل) أو باكتشاف مظاهر الوحدة في هذه الكثرة(التركيب). ويعتمد التحليل أو التركيب على تمثلات مختلفة، فهي إما مقولات عقل ناظم للكثرة انطلاقا من فروض عقلية صرفة، وإما استنادا لعلوم رياضية أو هندسية تلقي بظلالها على العلوم الطبيعية والموجودات الكونية، ويستخدم العقل في حركته أشكالا مختلفة من الوعي بعلاقات الأشياء، إما استدلالا أو مجرد قياس أو استنتاجا أو استنباطا أو استقراء، ويلتف بهذه الأشكال المختلفة من الوعي على ظواهر الوجود كلها، فإما اكتفى بتقرير حالات (وصفية) أولية وإما انطلق إلى الناظم المنهجي، وكذلك هناك من يفصل بين مجالات المعرفة من طبيعي وما وراء الطبيعية وبين مادي ونفسي وبين مقولات عقل فطري غريزية ومقولات عقل حسي يستند إلى التجربة. وتبعا لهذه الحالات كلها يقرر كل فيلسوف (منهجه). فالمنهجية بهذا المعنى العام تقارب (طريقة البحث) في الأمور لتنتهي إلى إيجاد ضوابط لها، أي قانون لها. وفي هذا الإطار العام تطلق صفة المنهج ومنهجة الأمور والمنهجية

على كل فكر يستهدف إيجاد قواعد للتفكير، في مجال جزئي أو كلي.

غير ان المنهجية التي نعنيها ترتبط ارتباطا قاطعا بالشمولية وذلك بانطلاقنا من وحدة الكون الطبيعية والإنسانية معا. فلا نقيم فصلا بين الظواهر المتشيئة، مادية كانت أو نفسية. ونسحب عليها في مجملها قوانين الخلق الكلية.

فحين نقول بالمنهجية فدلالة الاصطلاح ترتبط بالوحدة العضوية للوجود الكوني وحركته، فنقرأ الكون كله بمنهجية واحدة تعتمد على (الجمع بين القراءتين) وفق مراتب مختلفة ولكنها متراكبة تبدأ بفهم علاقة (ثنائية جدلية) هي (الخالق ـ الخلق) ثم تبحث في (جدلية) الخالق والخلق في إطار التأليف بين القراءتين (المشيئة) والتوحيد بين القراءتين (الإرادة) والدمج بين القراءتين (الأمر)، وهي مراتب متداخلة من الأدنى إلى الأعلى كما أوضحنا في هذه الرسالة.

ضمن هذه المنهجية القرآنية، الكونية الكلية، لا نصنف ظواهر العلوم كما تفعل الفلسفات المعاصرة حين تحدد علوم ما وراء الطبيعة في مقابل علوم الطبيعة، وما يقع بينهما ـ في تقدير الفلاسفة ـ من علم نفس وأخلاق وسلوك، وإنما نصنف (نمط المعرفة) بهذه العلوم في وحدتها، مشيئة وإرادة وأمرا، ثم تتفرع عن هذه الأطر الثلاثة أنماط معرفة تخصصية تبلغ لدينا ـ فيما سنظهره من بحوث قادمة بإذن الله ـ أحد عشر نمطا للمعرفة متفرعة عن أنماط رئيسية ثلاثة.

فالتأليف بين القراءتين تستمد منه ـ معرفة (البنائية الكونية) باتجاه مفهوم (التسخير) من أجل الإنسان خلافا لمفهوم التشيؤ الطبيعي المادي والوضعي وما انبثق عنه من فلسفات التضاد والصراع، فمفهوم (المكان) علم فرعي من علوم عالم المشيئة، أي التأليف بين القراءتين.

كذلك يأتي مفهوم (الزمن) في اقترانيته بمفهوم المكان كعلم متفرع من (التوحيد بين القراءتين) في عالم الإرادة، وكذلك يتفرع علم (الأحلام) التي

أولها فرويد تأويلا خاطئا بردها إلى دوافع حسية وكذلك يتفرع علم تحليل (الإلهام) و(الوحي السماعي) وعلوم أخرى.

كذلك يأتي مفهوم (الوحي الخالص) متفرعا من علوم عالم الأمر والدمج بين القراءتين. ويتفرع علم (عالمية الرسالة)، وعلم (بنائية القرآن) المقابلة لعلم (بنائية الكون) المتفرع عن عالم المشيئة وقوانين الطبيعة والتشيؤ كما أسلفنا.

فالعلوم الرئيسية في منهجنا ثلاثة، ثم يتفرع عنها أحد عشر علما يحيط بالوجود الكوني كله من زاوية التصنيف، دون ان نصنف العلوم إلى ما هو طبيعي وإنساني وما وراء الطبيعة، فهذا تصنيف لا يعطي المنهجية الكونية شموليتها ويصدر عن عجز علمي وفلسفي في فهم الوحدة العضوية لهذه الكونية، أو يأخذها بالتقطيع الموضعي كما تفعل التصورات المادية أو الوضعية الانتقائية التي تعلم (ظاهرا) من الحياة الدنيا، وتتضاءل قدراتها دون استيعاب هذه الشمولية الكونية في مركب واحد.

القرآن وحده هو الذي يطابق في بنائيته العضوية المنهجية شمولية البنائية الكونية، لأنه الوعي المعادل للوجود وحركته. ومن هنا فإن مصدرنا المنهجي هو القرآن نفسه والذي يوجهنا نحو مراتب المعرفة الكونية المنهجية المتراكبة تأليفا وتوحيدا ودمجا للقراءتين، وتفرعات كل مرتبة وإسقاطاتها على موضوعات الوجود كله.

فحين نستخدم مصطلح (منهجية) في هذه الرسالة وفي الدراسات القادمة بإذن الله فيجب أن يستدعي ذهن الباحث هذه المحددات بالذات، فالمنهجية التي نقصدها هي الناظم الشمولي للكون في وحدة مظاهره المتكاثرة والتي لا تقبل أشكالا جزئية من المعرفة المادية أو الوضعية أو اللاهوتية، ولا تجزئ بين نظرات القوانين بتقييد استخدامها في مجالات دون أخرى، ما وراء الطبيعة وعلوم الانسان، وعلوم الطبيعة وإنما تضع الحركة الكونية كلها، ما يفهم أنه وراء

الطبيعة (الغيب) وما يفهم انه خاص بالإنسان (علم النفس والاجتماع) وما يفهم انه خاص بالطبيعة المادية (علوم الطبيعة التجريبية والتطبيقية)، تضع ذلك في كل واحد متحرك بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة وضمن صيرورة خلق وتشيؤ بتطورية غائية. فتصنيفنا الإسلامي المنهجي للعلوم الكونية الشمولية يقوم على أخذ الكون في وحدته وتوزيع موضوعاته على مراتب المعرفة الثلاث وتفرعاتها الأحد عشر وبهذه المنهجية الإسلامية نحيط بالعلوم جميعا خلافا لتصنيفات العلوم الوضعية الراهنة والمنبثقة من الجهد الحضاري الإنساني المحدود، فالقرآن هنا هو الذي يحيط ويصنف وضعه المعادل بالوعي للوجود الكوني وحركته وغاياته.

سادسا: الغيب

ليس المقصود به - قطعا وجزما - في منهجنا غيب الله المطلق، فتلك مداخل ومفاتح لا يعلمها إلا هو - سبحانه : ﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ (الأنعام/٥٩).

هنا علمان: علم غيب مطلق (لا يعلمها إلا هو) وعلم بما هو متشيّئ ﴿يعلم ما في البر والبحر﴾، ويمتد علم ما هو متشيّئ إلى التفاعل الإلهي مع الكون كله، حركة وظواهر، رطب ويابس، إنسان يتوفى بالليل ويبعث في النهار، وتضرع يصدر من الإنسان في ظلمات البر والبحر ويستجاب له، ووفاة في المنام تماثل وفاة في الموت، وبعدهما بعث: ﴿وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم إليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون ○ وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ○ ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ألا له

الحكم وهو أسرع الحاسبين ○ قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية لئن أنجانا من هذه لنكونن من الشاكرين ○ قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم أنتم تشركون﴾ (الأنعام/٦٠-٦٤).

هذه الآيات كلها هي آيات مشهودة للإنسان ومعروفة لديه بأشكال وعي مختلفة، وهي مواضيع ظاهرة للفعل الإلهي المبارك والمقدس ﴿انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون﴾.

هذه الآيات الكونية هي مواضع تنزل الأمر الإلهي من عالم الغيب المطلق وإلى عالم الغيب المتشيّئ فيكون شهود هذا العالم بآنيته ومكانيته. فهناك عالم غيب مطلق، يصدر عنه فيما يصدر، عالم غيب متشيء، وهو عالمنا الكوني والغيب المتشيّئ غير الغيب المطلق الذي لا يعلم مفاتحه إلا الله، إذ يعني الغيب المتشيّئ بالنسبة لنا استحواذ منهجية الخلق على منهجية التشيؤ الوظيفي، والتحكم في صيرورتها الجدلية باتجاه غاية تتطور نحوها. وقد عرف الله سبحانه وتعالى هذا الغيب المتشيّئ عبر الصيرورة ومستقبلية الزمن في خطابه للملائكة الأبرار حين ارتابوا في مدى انطباق مواصفات الخلافة عن الله في الأرض على صفات البشر من قبل آدم الذين يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء، فرد الله سبحانه إلى ذاته المنزهة علم ما سيأتي ويتضح في غيب آخذ بالتشكل يتكشف عن ميلاد الخليفة الذي لا يفسد في الأرض ولا يسفك الدماء، أي الغيب المتشيّئ، غيب يتعلق ويرتبط بالسماوات والأرض، أي يرتبط بكون محدد: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون ○ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ○ قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم ○ قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب

السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾ (البقرة/٣٠-٣٣).

للغيب الذي نعنيه بوصفه الغيب المتشيّئ بمنهجية الخلق المحيطة بالوجود، الغيب الصادر عن عالم الأمر الإلهي: ﴿الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما﴾ (الطلاق/١٢).

وهو (أمر) إلهي ينتهي إلى (تشيؤ) في الواقع عبر (الإرادة)، بما يعطي الصيرورة مداها الزمني في جدلية التكوين وغائية التطور بهدف ان يتضمن تركيب الإنسان قوانين وعيه وتفاعله مع الوجود. ولهذا يفرغ الأمر المطلق ﴿وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾ في صيرورة التشيؤ عبر الإرادة، فيكون (أمره) - سبحانه - إذا (أراد) - (شيئا) أن يقول له كن فيكون: ﴿أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم * إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون * فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون﴾ (يس/٨١-٨٣).

فتقييد الأمر الإلهي بالتشيؤ عبر الصيرورة الإرادية في الواقع إنما هو تجسيد لحكمة الله في الخلق ليتطابق وعي الإنسان مع تكوينه، وليس فيما يفهمه اللاهوتيون طعنا في قدرة الله - سبحانه - المطلقة، فهو الخلاق العليم.

إذن نحدد هنا مصطلحنا للغيب الذي نعنيه بوصفه الغيب الكامن في منهجية الخلق المتشيئة، وليس الغيب المطلق، وهذا هو أساس الخطاب الإلهي للملائكة ﴿قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾ (البقرة/٣٣). فالملائكة كانت تعلم ما تبديه وما تكتمه ولكنها لم تعلم ما ينطوي عليه الغيب في الصيرورة الإرادية للخلق، فكشف الله - سبحانه - لها من ذلك حين أظهر آدم بخلافته وبالأسماء وتشريع الزوجية. فحين نقول (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) فالمصطلح يتحدد بالغيب المتشيّئ من عالم الأمر إلى

عالم الواقع ضمن منهجية الخلق وغاياتها المستحوذة على منهجية التشيؤ. ولا ينصرف هذا المعنى قط إلى المفاهيم اللاهوتية وأفكار ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا)، لأنه غيب متحقق في الواقع وليس منفصما عنه. وندرس متعلقاته في ختم النبوة وعالمية الرسالة وتحريم مكة وليس تقديسها وهيمنة القرآن على الوجود وحركته بالوعي المعادل، وخصائص وشخصية خاتم النبيين الموقر ولماذا كان اسمه أحمد. ولماذا ارتبط ختم النبوة بالقرآن وبالأرض المحرمة: ﴿إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة الذي حرمها وله كل شيء وأمرت أن أكون من المسلمين * وأن أتلو القرآن فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين * وقل الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها وما ربك بغافل عما تعملون﴾ (النمل/٩١-٩٣).

فالقرآن هو المدخل المعرفي بصورة نهائية حين يتعلق العلم بعالم الأمر (دمجا) بين القراءتين، فقراءة الدمج مهيمنة على القراءات كلها، أما قراءة التأليف وفق منظورات عالم المشيئة فميسرة في مبادئ الكون نفسه لكل ذي عينين ومنذ ان صاغ إبراهيم الخليل مفهوم العلاقة الإسلامية الأولية بين الله خالقا والكون مخلوقا مسخرا للإنسان، بيتا للإنسان، فانتهى إلى تقديم القربان.

سابعا: الأزمة الحضارية العالمية في الطور العقلي الثالث:

يتكرر استخدام هذا التعبير في كثير من مواضع الدراسة، وبما ان طرق تناول الأزمات الحضارية يختلف من منهج تناول معرفي إلى منهج آخر، مادي أو مثالي، علمي أو لاهوتي، توجب علينا تحديد استخدامنا لهذه العبارة.

حين نقول بان الحضارة الغربية قد دخلت وأدخلت البشرية معها الطور الثالث من تطور العقل البشري، من الإحيائية وإلى الثنائية ثم إلى الوحدة العضوية للمنهج العلمي المستند إلى العلوم الطبيعية ووسائطها التطبيقية ومنطقيتها

الوضعية فإننا نشير بذلك إلى نسق فكري محدد نبحث من خلاله أزمة حضارية محددة، وليس أي أزمة في أي حضارة. فهنا بحث في أزمة حضارة علمية منهجية.

ثم يتم تحديدنا للأزمة بوصفها ناشئة عن عجز الحضارة الغربية عن المضي بفلسفة العلوم الطبيعية إلى نهايات صياغتها الكونية، أي عجز الحضارة الغربية من استكمال منهجها لتكتشف القوانين المبدئية الكلية للخلق الكوني وصياغته، فمبادئ (الحق) الذي خلق الله بها (الخلق) مضمنة في الصياغة التكوينية والتركيبية للخلق الكوني، أي ان مبادئ الأخلاق والمنطق العقلي العلمي، ومعايير الجماليات الذوقية وكافة الأبعاد القيمية مضمنة في ذات الخلق. إلا ان الحضارة الغربية عجزت عن التواصل بفلسفة العلوم الطبيعية إلى المدى الكوني حين واجهتها مشكلة نظرتها هي إلى قضايا ومفاهيم (النفس) بمفاهيمها الإدراكية وميولها الإرادية، فلم تستطع حتى الآن ان تكتشف علاقة النفس بالمادة اكتشافا علميا وان قالت بوجود هذه العلاقة بين النفس والمادة، وبين الوعي والواقع. وهي علاقة حقيقية بنص القرآن في سورة (الشمس) التي ردت (تسوية ـ تكوين) النفس الى تبادل المؤثرات بين الظواهر الكونية المتفاعلة بصيرورة جدلية تطورية غائية ترتبط بمنهجية الخلق وقوانين التشيؤ الوظيفية كما أوضحنا.

فالعلاقة بين النفس والمادة علاقة عضوية تكوينية، فالنفس من ذات المادة، وللمادة ان تنتج أشكالا غير مرئية وفق ما ذكرناه، بما في ذلك (الجن) والكائنات الحية غير المرئية. غير ان العلوم الطبيعية عجزت حتى الآن عن فهم النفس ومتعلقاتها من خلال بحوثها البيولوجية والفيزيائية فالدارونية لم تعط للتطور البيولوجي مداه النفسي وبقيت أسيرة تطورية محدودة بموضعية الغلاف الأرضي ونتائجه، دون ان تربط هذا الغلاف الأرضي باتساعه الكوني حيث من هذا

الاتساع الكوني نفهم تأثيرات الظواهر الكونية ذات العلاقات (النسبية) ببعضها في تكوين النفس من المادة، وبعجز التطورية الدارونية عن تحقيق هذا المدى عجزت الفرويدية عن الإطلاق الكوني لأبحاثها في النفس فجمدت انفعالاتها في حدود التصور الطوطمي والأوليات الجنسية ففتحت المجال لتوهمات خرافية وأسطورية استمدتها من ذاكرة تاريخية مشوشة في مكونات الإنسان. وكذلك عجزت نسبية أنشتاين عن فهم منعكسات تغير القوانين الثابتة في كل مجال كوني عن مجال آخر بما يسهم في تطوير الخلق البيولوجي والفيزيائي إلى مدى النفس. ثم جاءت مفاهيم الصيرورة الجدلية، مثالية هيجلية، أو مادية طبيعية، لتتعامل مع قدرات الوعي النفسي تعاملا محدودا وبنفس طريقة دارون وفرويد وأنشتاين. فانتهوا جميعا وانتهت من بعدهم مدارس وجماعات العلم الوضعي المنطقي إلى حالة من العجز عن الإحاطة العلمية بالنفس بوصفها من متشيئات الخلق الكوني.

هذا العجز يعني ان هذه الفلسفات والتي تشكل الأعمدة الأربعة (التطورية ـ النسبية ـ الفرويدية النفسية ـ الجدلية) للحضارة الغربية في الطور العقلي (المنهجي) الثالث لم تستطع ان تتواصل بمنطقها العلمي إلى منهجية الخلق الكلية والكونية، فلو تواصلت لتمكنت من حل مأزقين في آن واحد:

اولا: فهم العلاقة العضوية بين النفس والمادة.

ثانيا: فهم قوانين (الحق) في إطار (الخلق) الكوني.

فتقوم وقتها بالربط ـ وضمن سياقها العلمي المنهجي ـ ما بين النفس ومبادئ الحق في الخلق، فمبدأ التزاوج في الطبيعة والذي يجعله الله أصلا في مبدأ التزاوج الإنساني (سورة الطارق) يصبح دلالة على القيم الإنسانية، وكذلك سائر مبادئ الحق المبثوثة في الخلق نفسه، فتشكل فلسفة العلوم الطبيعية في نهاياتها

الكونية نظاما من القيم العقلية والأخلاقية والمعايير الجمالية والذوقية بما يطابق بين الإنسان وقيم الوجود، وعبر قوة الإرادة الإنسانية مع الوعي.

غير ان الحضارة الغربية لم تتجاوز عجزها الذي شرحنا مواصفاته حتى الآن، فبقيت أسيرة مشروعها الحضاري غير المكتمل، أي أنها تعيش القطيعة مع العقل الطبيعي الفطري دون ان تركب عقلها العلمي المنهجي بمستوى كوني. فهي تعيش إذن مرحلة (التفكيك وما قبل التركيب)، وهي (اللحظة الجدلية) التي لا تحمل عنصر (الثبات)، ومن هنا تتبع تشوهات الحضارة الغربية العقلية والأخلاقية وفقدان المعايير الذوقية للجماليات وما يتضمن ذلك من انحرافات وجودية وتربوية وتعدد ظواهر الانفصام السلوكي ومزاجية العنف المجاني والتوتر.

هذا بالضبط والتحديد حين نستخدم عبارة (أزمة الحضارة العالمية الراهنة) أو أزمة الحضارة الغربية بوصفها المركز المهيمن الآن على الحضارة العالمية. فمهمتنا ـ ونحن حملة القرآن بإذن الله ـ ان نهيئ للحضارة العالمية بمستواها الإنساني قدرة التواصل بعلومها إلى مرحلة الصياغة الكونية التي تتبدى فيها مبادئ (الحق) في (الخلق)، فيوظف الإنسان هذه المبادئ توظيفا (واعيا وإراديا) بذات الوقت، فما هو موجود في الطبيعة بحكم الفطرة ـ من الانفطار والتكوين ـ يتحول إلى مبدأ إنساني بحكم الوعي والإرادة. ومهمة القرآن العظيم ان يؤنسن قوانين الفطرية الطبيعية الكونية، وان يحيطها بوعي متقدم وبتنظيم أدق عبر توظيف (الإرادة) الإنسانية بما هو مفهوم في الشرائع الدينية. ومن هنا بالذات تتطور العقلية العلمية المنهجية ضمن صياغتها الكونية لتبحث في مجالات الوعي والإرادة والأخلاق، وهي أمور اعتبرتها ـ نتيجة عجزها الراهن ومرحلتها الجدلية التفكيكية ـ تابعة في الماورائيات ولم تدرك منها إلا أشكالها المظهرية، لأنها ـ كما قلنا ـ لم تربط منهجية التشيؤ الوظيفي بمنهجية الخلق الكوني. وهنا نطلب

الرجوع إلى المصطلح السادس (الغيب).

إنه لو تم التعامل مع هذا المنهج وبالطريقة القرآنية التي أوضحناها تستطيع الحضارة الغربية تجاوز أزماتها التي حددنا مصدرها وهذا هو دورنا مع علماء الطبيعة وفلاسفة علوم الإنسان والاجتماع، ولعلمائنا المسلمين بالذات دور قيادي عالمي إذا أجهدوا أنفسهم في تطبيقات هذا المنهج بداية بعدم فصل العلوم الطبيعية الوظيفية عن التشكيل الإنساني في إطار منهجية الخلق والتكوين الكونية.

ثامنا: الأيديولوجيا

كثيرا ما يتكرر استخدام هذا المصطلح في معرض ما يرد عن (القطيعة المعرفية) مع العقليتين الإحيائية والثنائية، أو عقليات ما قبل المنهج العلمي ووحدته العضوية الناظمة للنشاط الذهني، غير أن لمصطلح الأيديولوجيا استخدامات عديدة تتوقف على نوعية الأساس المعرفي الذي يصدر عنه، فحين يستخدم الماديون الجدليون مصطلح الأيديولوجيا فإنهم يوظفونه ضمن دلالات المعرفية المادية الجدلية فيسحبون الأديان السماوية إلى المفهوم الأيديولوجي بوصف هذه الأديان نتاجا للفكر البشري، في حين ان منهجنا (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) يجعل الدين ـ كما هو ـ من الله (سبحانه) أي خارج التشكل الأيديولوجي المرتبط بتاريخانية الأفكار أي بتشكلها (ضمن ذاتها التاريخية) وليس فقط مجرد أفكار تاريخية (سابقة). ولنا ان نعرض هنا مفهوم الأيديولوجيا كما هو مستخدم ثم نوضح مفارقة استخدامنا له.

الأيديولوجيا هي:

منظومة أفكار متناسقة تحاول ان تشترك عضويا لتبني نظرة وموقفا متجانسين إلى كل من الكون والمجتمع وكل مكونات الواقع العيني، وتحدد

موقفا إزاء كل ما هو ميتافيزيقي على المستوى الكوني الخارج عما هو ملموس عيانيا، فهي بناء فكري يسير في اتجاهين، أولا: الواقع، وثانيا: الكون، وهي منظومة متعالية بالنسبة إلى نفسها، نسبية أو كلية الخطأ بالنسبة للواقع الذي تحاول احتواء شموليته ضمن حدود نظامها الفكري في حالة اقترانها في المحاولة التطبيقية لمشروع حكومة أو طبقة أو حزب سياسي أو معتقد ديني يرتبط بفعالية تنظيمية سياسية أو يلبث في المدى التطبيقي الطقوسي. وعلى مستوى الفرد تكون منظومة أفكار، نتاجا لاستراتيجيا فردية من أجل تحقيق الذات وفق واقع اجتماعي خارجي متمخض عن حقبة تاريخية يكون الفرد فيها مجبرا بوعي أو بغير وعي، بالضرورة، على إدراك الواقع ضمن تكوينه الفرداني لمنظومته الفكرية (أيديولوجيته الخاصة)، أو إدراك شروط الواقع الخارجي الذي يحتوي ممارساتها الخارجية كمشروع ذهني لتحقيق ذاته فيه، ففي مستواها الفردي تتموضع الأيديولوجيا على رقعة مزدوجة فردانية في غالبيتها، اجتماعية خارجية في أقليتها بحكم الجبرية المستقلة عن إرادة الفرد في الوجود اجتماعيا.

علاء طاهر ـ مدرسة فرنكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز ـ منشورات مركز الإنماء القومي ـ دون تاريخ ـ ص ١٦.

وتوضح الماركسية عبر انجلز في كتابه (لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ـ ص ٣٨) أن الواقع هو الذي ينتج الفكر. فالأفكار الحاصلة في الوعي هي انعكاسات الأشياء والأحداث الواقعية، هكذا تصبح جدلية الإدراك وعيا لحركة العالم الواقعي الجدلية. ويوضح ماركس في (الأيديولوجيا الألمانية) أن التشكلات المبهمة الحاصلة في أذهان الناس هي بالضروة ملاحق لسيروراتهم الحياتية الواقعية التي يمكن إدراكها واقعيا والتي ترتبط بحالات مادية عينية ، فالأخلاق والدين والميتافيزيق وسائر تجليات الأيديولوجيا ، وكذلك أشكال الوعي المقابلة لها، لا تقدر ، إذن أن تحافظ على مظهرها

الاستقلالي لمدة أطول ، فليس الوعي هو الذي يكيف الحياة، إنما الحياة هي التي تكيف الوعي، فالأيديولوجيا كبنية فوقية هي أنها مجموعة التصورات التي يكونها الناس عن علاقتهم بأوضاعهم الوجودية، الثقافة وطريقة العيش ، والأفكار والقيم والأذواق الواعية منها والغافلة سواء على الصعيد الفردي أو الطبقي أو المجتمعي.

بهذه المقدمة وضعت الماركسية الأساس النظري لتعلق الأفكار بالواقع الموضوعي باعتبار الأفكار نتاجا لهذا الواقع وتتغير بتغيره بما في ذلك الأخلاق والدين والقيم. وقد شيد عالم الاجتماع الفرنسي الماركسي (أميل دور كهايم) ـ (١٨٥٨ـ١٩١٧) نظريته في تحديد الواقعات الذهنية على هذا الأساس متجها نحو صياغة (علم الأيديولوجيا) فبدلا من ملاحظة الأشياء ووصفها ومقارنتها، نكتفي، إذ ذاك، بوعي أفكارنا وتحليلها وتأليفها بعضها إلى البعض الآخر، أي عوضا عن إنشاء علم يتناول الحقائق الواقعية لا نعود نصوغ سوى علم أيديولوجي (دور كهايم ـ قواعد المنهج الاجتماعي ـ ص ٢١).

ثم جاء (إيريك فروم) ليعطي دفعة تطبيقية على صعيد التحليل النفسي لما بدأه ماركس وانجلز وطوره دوركهايم، ذلك حين بدأ بتفسير ما لم يفسره ماركس حول كيفية أن يكون الانتقال من الأشياء المادية إلى الفكر الإنساني عبر (رأس الإنسان)، أي العملية النفسية لإنتاج الأيديولوجيا المرتبطة بالواقع الاقتصادي والاجتماعي.

ملاحظات حول الفهم الفلسفي للأيديولوجيا ـ رشيد مسعود.

الفكر العربي ـ عدد ١٥ ـ السنة ٢ ـ آيار ـ مايو ١٩٨٠ ص ٤٥ وآريك فروم وعلم النفس الاجتماعي التحليلي ـ د. عباس مكي .

المصدر السابق ـ الفكر العربي ص ٢٠٦.

نقطة مفارقة:

وإذ نقبل كذلك بهذه التحديدات لمفهوم الأيديولوجيا الذي يربط بين تشكلها الذهني في إطار المرحلة التاريخية التي تنتج أفكارها بما يحقق الفكر والواقع فإننا نستثني استثناء قاطعا الدين من هذا التشكل الأيديولوجي، لأن الدين متنزل من وراء الواقع، أي من الله سبحانه وتعالى. فالأيديولوجية في استخدامنا لها ضمن منهجنا ترتبط بالموروث البشري المنتج ضمن الدين الإلهي المتنزل وليس الدين كنص إلهي مطلق هو فوق تاريخانية الأفكار ونمط إنتاجها.

الخاتمة

وما الخاتمة إلا بداية لعمل تطبيقي كبير لتحقيق أسلمة المعرفة منهجا للوجود، وفق قراءات الجمع تأليفا وتوحيدا ودمجا، وفي إطار منهجي معرفي يأخذ بوحدة القوانين الطبيعية الوظيفية بأبعادها الكونية وإسقاطاتها الإنسانية على كافة المستويات المحيطة بوجود الإنسان وحركته، وعلى ضوء النماذج التطبيقية التي أتينا بطرف منها ، ففي القوانين الطبيعية الكونية نفسها العلوم الطبيعية على يد الماديين والوضعيين الانتقائين. فأسلمة العلوم الطبيعية والاجتماعية ليست أسلمة لطريقة وضع الفرضيات ابتداء، وضمنا مداخل البحوث والدراسات، ارتباط بمنطق الغائية في الخلق، فالقوانين الطبيعية ومتعلقاتها الإنسانية في أسلمة المعرفة ذات صفة (وظيفية) مركبة على (منهجية الخلق) وليست متناقضة معها ، إذ تتفاعل فيها وبها ضمن وحدة كونية تشتمل على المبادئ والقيم التي تشكل مصير الإنسان. فالإنسان يستجيب حضاريا وسلوكيا واجتماعيا لمنهجية الحق في الخلق بمدى استجابته للمبادئ المبثوثة في الكون نفسه وفي ذات العلوم الطبيعية، ومن هنا تفترق (أسلمة المعرفة) عن (موضعة المعرفة الانتقائية) وعن (مادية المعرفة الجبرية). فالأسلمة هي نقيض الوضعية والمادية، ونقيض اللاهوتية بذات الوقت. فالقول بأن الأسلمة هي تعبير ديني مماثل لأطر وتعبيرات الفلسفات الدينية عموما هو قول يجانب الحقيقة من ناحيتين متكاملتين:

الحقيقة الأولى:

وهي أن الأسلمة تنطق من ذات العلوم الطبيعية في وحدتها مع العلوم الإنسانية والاجتماعية، فموقعنا في هذا المجال متقدم حتى على فلاسفة العلوم الطبيعية الانتقائيين، كما أنه متقدم على فلاسفة العلوم الطبيعية الماديين الذين لا

يدركون الارتباط الكوني بين التشيؤ والخلق، وهي أسلمة مخالفة للفكر اللاهوتي الذي يستلب الإنسان والطبيعة معا، إنها تخصيص للمعرفة بأنها (إسلامية) بهذه الأبعاد المذكورة وليست مجرد دينية كيفما تطرحها الفلسفات الدينية عموما.

الحقيقة الثانية:

ان الأسلمة تستمد منهجيا ومعرفيا من الجمع بين القراءتين، والتي تستند إلى القرآن في مقابل الكون بوصوف القرآن هو الوعي المعادل للوجود الكوني وحركته، سبعا من المثاني ـ السبع سموات والسبع أرضين ـ والقرآن العظيم، المماثل لعظمة الخلق والتكوين، فربك هو الخلاق العليم.

عبر هذه الدراسة تتحول الأسلمة إلى (مشروع تطبيقي) وفي كافة المجالات ـ بإذن الله ـ حيث تستوي العلوم الطبيعية في أسلمة المعرفة على قاعدة المفهوم الوظيفي المرتبط بالتشيؤ ومنهجية الخلق، وليس على قاعدة المفهوم الوضعي والمادي. ومن هنا تفرض أسلمة المعرفة منهجيتها المختلفة في استخدام مبادئ العلوم الطبيعية وقوانينها الإنسانية بما يؤدي بها إلى محددات مختلفة في غايات البحث. فأسلمة التاريخ تعني أن ندرس بعناية تكوين وصيرورة المجتمعات الإنسانية من زاوية قدرتها على الاتساق مع الغايات التي تتضمنها منهجية الخلق الكوني، وأن ندرس نمو هذه المجتمعات وأزماتها وانهياراتها من خلال هذا الإطار، فالإنسان في وجوده وحركته لا تتحكم فيه قوانين وأهداف عبثية بالمنطق الوضعي أو المادي الذي يعجز حتى الآن في علم التاريخ عن اكتشاف حقائق الأزمات في النمو والتطور وتكفي الأزمات الحضارية شرقا وغربا حيث يعجز فلاسفة الوضعية المادية والانتقائية عن إدراكها، فكافة مناهج التاريخ الوضعية أو المادية إما اكتفت بدراسة قوانين الحركة التاريخية دون غايات، فقيدت نفسها بجدلية التفاعل غير الموجهة، أي قانون التغير فقط في الحالات،

فاستهدفت فهم النسق الحضاري فقط دون معرفة نتائج تناقض أو اتساق هذا النسق مع مبادئ منهجية الخلق المضمنة في قوانين التشيؤ أو اتساق هذا النسق مع مبادئ علم التاريخ يحقق الهيمنة عبر (الاستيعاب) لأساليب التحليل وتوليد القوانين الوظيفية، وعبر (تجاوزها) بذات الوقت. وكذلك إسلامية المعرفة في علوم النفس والاجتماع بكافة التفرعات، أي علاقة النفس في ظواهرها السلوكية ومكوناتها مع مبادئ الوجود اتساقا أو (انفصاما) مرضيا.

فالأسلمة منهج معرفي محدد في مقابل المادية والوضعية، وفي مقابل اللاهوتية أيضا. وهي أسلمة لأن مصدرها القرآن بوصفه الوعي المعادل للوجود وحركته، فالذين تغيب عنهم معاني(أسلمة) العلوم إنما تغيب عنهم في الحقيقة تلك المبادئ التي تربط بين هذه العلوم ومنهجية الخلق، فالعلوم كلها ذات طبيعة وظيفية وتحمل في داخل قوانينها منهجية تتجاوز منهجية الماديين والوضعانيين الذين استلبوا هذه العلوم بمنطق ضيق ثم صدروا مقالات في الفلسفة والفكر وعبر مباحث وضعية ومثالية ومادية لا ترقى كلها لاكتشاف منهجية الخلق في التشيؤ.

ان حسب إسلامية المعرفة أن تؤلف الآن بين القراءتين في الغيب وعلاقته بالواقع بمنهج معرفي يستند إلى النقد العلمي والتحليل، وبمنهجية تموضع كل الأشياء في وحدتها العضوية الضابطة، فلا يلبس الباحث لكل حالة لبوسها الانتقائي المتكلف. ومعرفية تعيد تعريف ما يبدو معروفا بتحليله ثم إعادة تركيبه على ضوابط معناه كما فعل القرآن باللغة العربية نفسها حين ارتقى بها الاستخدام الإلهي إلى ما فوق القدرات الثقافية للاستخدام البشري، فكان موقع كل حرف في القرآن كموقع النجوم في البنائية الكونية، استخدام درجة (المصطلح) وليس فقط اللفظة البلاغية.

ثم من يرقى إلى الجمع بين القراءتين متعرفا على قرائن الزمان والمكان في تشخيص مدلولات الوقائع التاريخية بالذات فيكون أقرب لفهم غايات منهجية

الخلق في التطور الإنساني، بما يجعله قادرا على فهم الحضارات نفسها ونسق نموها وانهيارها بمفهوم (المصير الكوني) لكل حضارة، أي تقرير مصيرها بمدى اتساقها أو انفصامها عن منهجية الخلق الكوني. فالتساؤل الدائم: لماذا تنهار الحضارات إنما مآل الإجابة عليه في هذا الإطار بالذات، وكذلك في تشخيص مكونات النفس المنفطرة عن البنائية الكونية ومدى استجابتها في مجالها السلوكي والاجتماعي ـ اتساقا أو انفصاما ـ مع المبادئ الكونية المتضمنة لغايات الخلق، فحالات الانفصام النفسي وانحرافات القيم والسلوك واستبدال توجهات العواطف في الحب والجماليات والموسيقى والفن والتوترات المرضية والانحرافات السلوكية داخل كل حضارة لا يجاب عليها قط ولا تعالج إلا ضمن تأطير معالجات علم النفس المختلفة ارتباطا بمدى الاتساق والانفصام مع منهجية الخلق والتكوين. وهو أمر يعجز عنه علم النفس المعاصر وقد أدخره الله لمن يعمدون إلى أسلمة علم النفس وفق هذه القواعد التطبيقية، ما هي الظاهرة النفسية في إطار علاقة الحالة انفصاما أو اتساقا مع قوانين الوجود؟ وكذلك في مختلف العلوم الاجتماعية وصياغة الوحدات الإنسانية واتساقها في العلاقة مع مبادئ الكون، وما قانون التحدي والاستجابة في نشوء الحضارات وتشكيل أنساق المجتمعات الذي ساقه (أرنولد توينبي) حتى في لحظاته الفكرية (اللاأدرية) إلا جزء من البحث في هذا الاتساق الاجتماعي والتاريخي.

إن كل (جعل) في حركة الوجود بما فيه الإنسان عبر صيرورة جدلية منضبطة المنهج، بادئة ببدايات ومنتهية إلى غايات، إنما هو جعل مركب على (خلق)، فمنهجية التشيؤ التي تتكشف عبر القوانين الطبيعية الوظيفية الشاملة للإنسان إنما ترتبط بمنهجية الخلق، وتتضمن المنهجيتان المزدوجتان في كل واحد (الخلق ـ الجعل) غايات تسقط نفسها على الحركة الكونية كلها. فإذا أدركنا هذه الازدواجية الكلية الواحدة في منتهاها، أدركنا الحقيقة لا كمقولة تأملية معلقة ولكن كمقولة منهجية ومعرفية. فمنهجية الخلق إذ تتضمنها غايات

الله من خلق الخلق، فإن منهجية التشيؤ تتضمن ذات القوانين الدالة على منهجية الخلق وغاياته. فإذ تطلب منهجية الخلق من الإنسان التزاوج (الإرادي)، فإن منهجية التشيؤ في السماء ذات الرجع والأرض ذات الصدع إنما هي استجابة لنفس القانون، فالإنسان قد خلق من ماء دافق، يخرج من بين الصلب والترائب. فيكون الزواج الإرادي في مقابل الزواج (الطبيعي)، وحكم الإرادة فيه أكبر من تفاعل الطبيعة، لان الزواج يرتبط بالنفس وليس البدن فقط، والنفس هي أرقى تشكل طبيعي منتج للإرادة **﴿ونفس وما سوّاها * فألهمها فجورها وتقواها﴾**، راجع سورتي الشمس والطارق، ولهذا قلنا بالغائية المزدوجة خلقا وجعلا وعبر الصيرورة المتناهية الجدلية.

بذلك تخرج إسلامية المعرفة بالإنسان من الخلط الفكري بين لاهوتية الغيب ومادية الطبيعة، فيفهم الغيب عبر منهجية الخلق، ويفهم الطبيعة ـ عبر قوانين التشيؤ العلمي الوظيفي، ويربط بينهما في الاتجاه.

وفي هذا الإطار نفسه تخرج إسلامية المعرفة بالمؤمنين من خلط الفلاسفة والمتكلمين الذين لم يميزوا بين الفوارق النوعية للقراءات، فقرأوا عالم المشيئة قراءة تتصل بعالم الإرادة الذي يربط بين القرائن في وقائع الزمان والمكان، وكذلك قرأ بعضهم الكون قراءة (تأليهية) ظن فيها انه يرجع الأمر كله لله. وتلك قراءة في عالم الأمر. وهي ليست قراءة مطلقة وغيبية، واستلابية للإنسان والطبيعة. فلو أدرك القارئون لهذا النمط ان للغيب وجهين، وجه باتجاه الكون يتنزل فيه الأمر من الله إلى الكون، فهو غيب يتضمن الكون وينبسط على تفاصيله. والوجه الآخر للغيب عند الله فقط مفاتحه ولا يدخل في إطار كونيتنا، فالله عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ـ وكذلك يعلم ما بكوننا ويتصل به أمرا وإرادة ومشيئة، وكل ذلك في كتاب مُبين مُبيَّن واضح: **﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾** (الأنعام/٥٩).

فبالقرآن وبمنهجية القرآن ندمج بين القراءتين للتفاعل مع الغيب المتجه إلينا، وليس مع الغيب الإلهي المطلق، إذ تكفي البشرية صعقة موسى حين أراد من الله أن يمهد له الرؤية فينظر. فمن ذا الذي يقول بوحدة وجود مع هذاالغيب المطلق، حسب الإنسان انه قارئ لمنهجية الخلق ومنهجية الجعل، رابطا بين الغيب والطبيعة من (خلاله)، لان الإنسان مقصود لذاته. وهكذا اتخذ الله إبراهيم خليلا، وهكذا أسس (الخليل) مرتكزات الجمع بين القراءتين حين صاغ العلاقة بين الله والكون صياغة إسلامية، فما بدأ به إبراهيم انتهى كماله لدى خاتم النبيين في قراءة (الدمج)، مرورا بموسى الذي أرشده العبد الصالح إلى قراءة (التوحيد).

إن عدم التمييز بين هذه المراتب المعرفية الثلاث أحدث فوضى فكرية وفلسفية لا حدود لها، فورثنا كلاميات تخشى على عقيدة التوحيد فأبطلت منهجية التشيؤ الوظيفي، وهي القراءة الثانية بكل مراتبها في عالم المشيئة والإرادة والأمر، وكذلك ورثنا كلاميات وضعية ومادية تنكرت للغيب بمطلق مادي أو بنسبية وضعية، فعلمت (ظاهرا من الحياة الدنيا) والدنيا المتدنية للغاية، منتجة توهمات العلمانية الساذجة والليبرالية الإباحية القائمة على المنفعة واللذة وليس غايات اللذة وظيفته الفسيولوجية والنفسية في إطار الغائية المزدوجة (الزواج الارادي) المرتبط بسكن النفس وتلبس الزوج بالزوجة.

ومن كل هؤلاء، أو من كل هذا الصخب الفكري والفلسفي تفرعت مواقف انتقائية، لاهوتية المصدر أو مادية المصدر، وبينهما حيران، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء: ﴿قل أندعو من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ونرد على أعقابنا بعد إذ هدانا الله كالذي استهوته الشياطين في الأرض حيران له أصحاب يدعونه إلى الهدى ائتنا قل إن هدى الله هو الهدى وأمرنا لنسلم لرب العالمين﴾ (الأنعام/٧١).

ملحق

منهجية القرآن المعرفية

وأسلمة فلسفةالعلوم الطبيعية والانسانية

ندوة عقدها مكتب المعهد العالمي للفكر الاسلامي في القاهرة بتاريخ ١٩٩٢/٣/١١م، لمناقشة بحث الأستاذ محمد أبوالقاسم حاج حمد منهجية القرآن المعرفية وأسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والانسانية». وقد شارك فيها:

١ـ أ. محمد أبوالقاسم حاج حمد
٢ـ د. طه جابر العلواني
٣ـ الشيخ محمد الغزالي
٤ـ د. أحمد فؤاد باشا
٥ـ د. عبدالوهاب المسيري
٦ـ د. محمد عمارة
٧ـ د. علي جمعة
٨ـ د. جمال الدين عطية
٩ـ د. منى أبو الفضل
١٠ـ د. ممدوح فهمي
١١ـ د. محمد حسن بريش
١٢ـ د. محمد بريمة
١٣ـ أ. عمر عبيد حسنة
١٤ـ د. أحمد صدقي الدجاني
١٥ـ د. حامد الموصلي
١٦ـ د. سيف عبد الفتاح
١٧ـ د. اكرم ضياء العمري

❐ **د. طه جابر العلواني**

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه ومن تبعه واتبع بهديه الى يوم الدين.. وبعد انها لفرصة طيبة مباركة هذه التي نلتقي فيها هذا اليوم للتداول والمناقشات، في بحث يعتبر ذا علاقة بأهم موضوع نهتم به دينا ومعرفة وهو القرآن العظيم، وعلاقة الموضوع بموضوع القرآن الكريم علاقة من نوع متميز، فالبحث حاول صاحبه ان يوضح بان القرآن العظيم يشتمل على منهجية معرفية متكاملة، وان هذه المنهجية المعرفية تنسجم تمام الانسجام، بل تهيمن على منهجية العلوم الطبيعية، وتستطيع ان تقودها وتعطيها نهاياتها الفلسفية التي تجعل منها منهجية موصلة للايمان، من أجل ان يوضح هذه المقولة ويؤيد هذه الدعوى، سلك مسالك مختلفة، فخاض في غمار كثير من القضايا الفلسفية المعقدة، وكذلك اضطر أو استدرجه البحث ـ ولابد من ذلك ـ لان يقوم بتناول آيات كثيرة من الكتاب العزيز، ومحاولة الاستدلال بها على موضوعه أو مقولته بطريقة ـ لا شك ـ تخالف المعهود لدى المفسرين وتعتبر قراءة وفهما جديدا لمعظم الآيات والفواصل التي استشهد البحث بها.. وهذه المقولة لو استطعنا اثباتها، لا بهذا البحث وحده، لكن بهذا البحث وبكل ما يمكن ان يُجمع عليه من بحوث ودراسات لاشك في انها ستشكل منعطفا معرفيا شديد الأهمية في

هذه الفترة، من هنا يستمد هذا البحث أهمية خاصة، وقد كنت أتمنى ان يتاح لفريقين من العلماء كافيين لقراءة البحث ومناقشته.. فريق من المهتمين بفلسفة العلوم الطبيعية، وفريق من أولئك الذين اتصلوا بالقرآن الكريم اتصالا معرفيا لكي تكون المناقشة أغنى وأثرى، وتكون أقدر على تسديد البحث والباحث والوصول الى النتائج التي نتمناها كلنا.

البحث في جملته محاولة جادة، صاحبها بذل فيها وقتا طويلا، وصرف جهدا كبيرا، ولكن يبقى كل انسان يؤخذ منه ويترك، الا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.. والبحث بين أيديكم، وأملي كبير ان يكون الحاضرون جميعا قد اطلعوا على البحث أو على أهم جوانبه، وسوف نتيح الفرصة للباحث نفسه ليلخص لنا قضية بحثه والمحاور الأساسية أو المفاصل الأساسية لهذا البحث وقضيته، ثم نفتح باب المناقشة ان شاء الله.. وشكراً.

□ أ. محمد أبو القاسم حاج حمد

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.. أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم.. اللهم انطقنا بالحق، واجعلنا من الذين يحملون أمانتك.

بداية أشكر المعهد العالمي للفكر الاسلامي.. أما عن البحث فهو بين أيديكم.. بالنسبة لي هو منهج متكامل، وبالنسبة لكم بالضرورة هو فرضيات للمناقشة، وقضية البحث حين انطلقت.. انطلقت من بحوث سابقة حول ازمة الانسان المعاصر. هذه الأزمة مطروحة على فكر بمنهج وضعي، ومطروحة على فكر مستمد من الغيب ومطروحة على الانسان، وأنا أحاول ان أضع هذا توضيحا لمداخل أساسية، أعتقد انه حين الاحاطة بها، يمكن فهم العلاقة بين الباحث وبين موضوع بحثه، فقد بدأت عندي الاشكالية في هذا البحث، وفي كافة الاعمال البحثية الأخرى هي العلاقة بين مطلق الغيب وجبرية القانون الطبيعي،

ومدى انعكاسهما على الوجود الانساني، وأعتقد ان سائر الفلسفات تتضمن هذه الاشكالية الاساسية، فهل يستلب الغيب الانسان، بمعنى الاستلاب الكامل والله القادر والمحيط المطلق بحيث تكون النتيجة مصادرة المكان والزمان والانسان. أي الحركة والوجود، أم هل تستلب جبرية الطبيعة الانسان بحيث تكون النتيجة جدل الانسان المقيد الى جدل الطبيعة دون بعد الغيب، وأيضا دون خيار الانسان من ناحية أخرى؟ .. وهذا هو التطور النهائي والحتمي لجملة الأفكار الوضعية بشكلها العقلاني، وبشكلها المنطقي الوضعي التحليلي المعاصر.. ان يتخذ الانسان جدلا ذاتيا بأفق مثالي من عند ذاته، خارج الاستلاب الغيبي بالمعنى اللاهوتي، ولا أقصد بمعنى النص القرآني، وأرجو ان يكون التمييز واضحا حيثما استخدم كلمة غيب، لا بالمعنى اللاهوتي فاني أقصد النص القرآني المتعالي، انما أقصد الفهم البشري للنص القرآني، أو ما أسميه في كثير من الكتابات «الوضعية الدينية» لأميز بين النص الالهي المطلق وبين نسبية الفشل في التناول، ويتوهم البعض انه بالامكان حل هذه الاشكالية عبر منطق توفيقي انتقائي كالقول بان الله سبحانه وتعالى مطلق القدرة ومطلق الاحاطة، ومع ذلك فالانسان حر ومسئول عن أفعاله، وتأتي تخريجات توفيقية.. والتخريجات التوفيقية أيضا موجودة أمام جبرية الطبيعة في الفكر الوضعي، ففي الفكر الوضعي نجد أيضا انتقائيات ومحاولة تفتيت جبرية الطبيعة مع الانطلاق منها. كما هو الأمر في الغيب المطلق محاولة تفتيت نوع من الحرية في العلاقة، وتكون النتيجة في كل المحاولات التوفيقية الانتقائية ـ ولها درجات عالية من الذكاء وقدرات مخيلة للانسانية ـ ان النمط التوفيقي اما ان يأتي وضعيا.. اذا كان مستبعدا للغيب، ومتفاعلا مع الانسان والطبيعة فقط، ولكن دون ان ينتهي بالضرورة للالحاد وللمادية الجدلية، فأجدر المدارس الوضعية التحليلية المنطقية، لا تستبعد قضايا الميتافيزيقا ولا تستبعد قضايا الغيبيات.. ولكن تستبعدها من زاوية امكانيات اخضاعها لقياسات الفهم

العلمي، أي نعتبرها ظواهر ليست معدومة ولكنها خارج نطاق البحث ومقاييسه، وهذا هو البعد العلماني الآخر الذي يؤدي بالضرورة الى فلسفة الحادية مادية مستهلكة للعقل الانساني.. وحضارة الغرب ووضعيته وعلمانيته في حاجة الى اطار، ليست في اطار النفي الالحادي.

وهناك النموذج الآخر اللاهوتي الديني الذي يستبعد البعد الطبيعي، باعتبار ان البعد الطبيعي مركب على سنن الله في الكون، مفهوم سنن الله في الكون، لهما فهمان، اما انها سنن مستقلة بذاتيتها، أي مودع فيها قوة الحركة، واما انها سنن بمنطق الاستلاب الغيبي، وهذا فارق كبير في فهم السنة الكونية وماذا تعني، اذن فمنطلقنا في البحث هو البحث في الانسان ضمن الوجود الكوني وحركته في اطار المطلق الغيبي والجبرية الطبيعية، بهدف فهم وتوضيح العلاقة بينهما، كيف نستورد مبادئ ضابطة ومنهجية لعلاقة الانسان بالمطلق الغيبي والجبرية الطبيعية؟ هذه المبادئ حين نستوردها تشكل الاطار المنهجي المعرفي لفلسفة الوجود، اذن نحن من البداية لم نكن نبحث في الانسان ببعده الواحد، أي ببعده اللاهوتي الغيبي المستلب، أو ببعده الجبري الطبيعي المستلب، أو بعده الجدلي الذاتي، الذي ينتهي الى فلسفة اللعب، فاذا لم نجد التركيب الذي يربط ما بين الغيب والانسان والطبيعة، فستكون النتيجة الأخرى هي الانفصام القائل بمفهوم استحالة الربط، فالانسان بالمنطق كما قلنا بالضرورة انسان بالبعد الواحد أي جدل الانسان الذاتي كما تعبر عنه الوجودية المعاصرة، أو كما عبرت عنه التوجهات الصوفية التي أفرغت جدل الانسان بالمنطق اللاهوتي، الذي تشكله التوجهات الصوفية التي اعتمدت عرفانية خاصة كشكل من أشكال الوجودية الدينية، وكلاهما (الوجودية الوضعية، والوجودية الصوفية) ذاتيتان.. (جدل الذات) وهذا الجدل الذاتي لا ينتهي الى ربط الذات الانسانية بأي امتداد موضوعي لها، لا في الغيب عند الوضعيين ولا في الطبيعة عند الصوفيين، فالوجودية الذاتية الوضعية اذا

تطورت وذا حاولت ان تكون موضوعية، اتجهت الى الطبيعة كاتساع موضوعي لها (تسع الطبيعة والطبيعة تسعها) تنتهي الى المادية الجدلية بالضرورة، وانا أعتبر ان الحالة الختامية النهائية للفلسفات الوضعية اذا لم تنته الى المادية الجدلية تكون انتقائية أو مناقضة مع ذاتها، لان المنهج بدفعة واحدة لا يمكن ان يتفرع بالرغم من محاولات تفتيت هدف الجبرية المادية.

كذلك الصوفية مشكلتها الفكرية العرفانية الكبرى هي انها اذا حاولت ان تعمل امتدادا موضوعيا خارج جدل الذات تنتهي الى الحلول أو الى الاتحاد ليس لديها مهرب، فجدل الذات الصوفي لابد ان يفرغ المطلق الالهي بالاتحاد ليشكل الامتداد الموضوعي، وجدل الذات الوضعي ليس لديه من مهرب الا ان يشكل الامتداد في جدل الطبيعة ليكون موضوعيا.. وبذلك نكون قد رجعنا الى الدائرة المغلقة من جديد!! وهكذا تضيع معالم الوحدة المنهجية التي تربط في التحليل والتركيب ما بين الغيب والانسان والطبيعة، ولا يصلح الانسان قادرا على اكتشاف خطة له (سواء عند جلال الدين الرومي أو الحلاج أو شمس الدين التبريزي)، اذن كيف نصل الى الرابطة المنهجية (وليس التأمل الذاتي، أو القائم على جدل الذات أمام الفكر المبدع ذاتيا.. وان كان الابداع الذاتي أقبله في اللوحة.. أو في النغمة الموسيقية أو في التركيبة السيمفونية.. فهو ابداع ذاتي أستطيع ان استشفه وأتمثله ولكن لا أطبقه كمنهج) في ظل هذه الجبريات؟.. لقد بحثت من منطلق الايمان بالغيب، حيث نجد ٩٨٪ من البشرية مؤمنة بالغيب، حتى العلمانية.. بشكل النزوع الانساني المتمدد حول الذات الانسانة في الغرب أيضا هناك ايمان بالغيب، وقضية الالحاد قضية استثنائية في عقل الانسان وليست قضية جوهرية محورية، فهي قضية انجلز بأكثر مما هي قضية ماركس، فكثير من الأخوة الماركسيين يعتبون على التوجهات الماركسية لأخذها بقضية الطبيعة عند انجلز واحالتها بالضرورة الجدلية الى الانسان.. وهذا نلمسه في اعمال مدرسة

فرانكفورت المعاصرة، وهي أعمال جديرة بالاعتبار بالنسبة لنا في نقدنا للعقل الانساني الاحادي.

ولكن غير منطلق الايمان العام الذي يربطني بأبناء جنسي من البشرية.. انا عندي المنطلق الخاص الأدق.. منطلق الايمان بالقرآن.. وانا أعتبره مرجعية كونية، وانا لا أعتبره مرجعية كونية لان أحد الوعاظ قال ان القرآن يشمل كل شيء، اردت ان أعرف كيف؟ كيف يشكل كل شيء؟ دون ان اطعن في مطلقية الذات الالهية المحرمة بان ما يصدر عن المطلق هو مطلق في ذاته، ولكني أريد ان أعرف أين تكمن هذه الاطلاقية؟ وكيف أتعامل معها؟ مشكلتي لدى القرآن ان اكتشف حيزا ممتلئا بين مطلق طبيعة ومطلق غيب، لا أريد ان يكون الحيز بينهما فارغا.. اذا كان الحيز فارغا لن يكون هناك تواصل، لابد ان أكتشف زمانية ومكانية تملأ ما بين مطلق الغيب ومطلق الطبيعة، اذا ما اكتشفت الزمانية والمكانية الرابطة يكون الغيبي جبريا والطبيعة الجبرية، وأحاول ان أؤلف بينهما بمنطق جدل الذات الانسانية وأقول: نعم ان الله خلق الانسان، وأعطى له القدرات، كيف أعطاه القدرات؟ وهذا المنطق لا يستقى من المنهج، هذا المنطق ابداع علمي. نريد ان نملأ الخبر الذي يربط بين الجبريتين.. كيف يتم الامتلاء، خاصة وان كل جبرية تعود الى مطلقها اذا لم يكن بينها الاتصال الزماني والمكاني الممتلئ؟

انتهيت ـ عبر مرجعية القرآن الكونية ـ الى نظرية العلاقة في حال الاتصال الزماني والمكاني ـ حالة الديمومة الزمانية القائمة ـ الى منهجية الخلق ومنهجية التشيوء الوظيفي وهنا النقطة الأساسية في المنهج .. أولا: حين انطلق من فلسفة العلوم الطبيعية، نجدها تعطيني الجدليات والصيرورة في حركة الزمان والمكان، فالتطور من تراكمات كمية للمواد الى تحولات كيفية، أستطيع من خلالها ان أضع أطرا لمراحل التكوين وتشيوء الأمور، ولكن بجدلية وصيرورة لا أكتشف

نتائجهما الا في حال بلورة الظاهرة، وحين آتي الى منهجية الخلق، الصادرة عن مطلق أجدها تفرغ نفسها في منهجية التشيوء، بمعنى ان الغيب المطلق يفرغ هذا المطلق في تشيوء.. ففي آيات الاطلاق ﴿انما أمره اذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون﴾ فهنا تشيوء، وهناك أمر يشار اليه دائما بالكلمة الالهية، وهناك ارادة تتوسط مطلق الأمر هو التشيوء المادي فهناك تنازل من مطلق الى تشيوء، ولكن لدى ما هو أخطر مما لم تتكشفه فلسفة العلوم الطبيعية، وهو تحول المُتشيئ الى مطلق، واذا استخدمت تعبير تحول المتشيئ الى مطلق، أكون قد وضعت الدلالة اللفظية في مأزق، كيف المتشيئ يتحول الى مطلق؟ معناه انه تحول الى اله! اما حلّ فيه الاله أو اتحد بحلوله فيه! فضبطت الدلالة بنقطة التلاشي.. كيف؟ .. ربطت ما بين مفهوم سورة «الرعد» لفلسفة العلوم الطبيعية، ومفهوم سورة فاطر لفلسفة العلوم الطبيعية، بايجاد قانونين متعاكسين، بمعنى اننا نجد القانون الأول الذي تقوم عليه فلسفة العلوم الطبيعية في سورة الرعد يعتمد على عنصرين (ماء وتراب)، ولكن التركيب خلقي لا متناهي ﴿وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ فالمركب الجدلي الثنائي في هذه الآية، لا يستخدم بالمنطق الجدلي الميكانيكي، ولا بمنطق الجدلي الثنائي المادي، كل وحدة تركيبية ترى تشمل في داخلها مكونات عناصر جدلية متفاعلة.. اتخذهما الله وحدتين، دمج بينهما، لان الاشارة الى القطع المتجاورات تعني ذات البنية التكوينية الواحدة، والا فليس هناك لزوم لكلمة متجاورات والاشارة الى ماء واحد تعني الاشارة الى الابداع القرآني في احتواء العقل حين يقول «واحد.. فالماء واحد».. وهل هناك ماء اثنان؟! لا «يسقى بماء واحد» ليؤكد على الخصائص الثابتة في مقابل خاصية ثابتة أخرى، فيوجد التفاعل ليس بمنطق الميكانيكية الساذجة، وانما بمنطق الجدل المتعدد العناصر في كل من

الوحدتين.. وما النتيجة؟ جنات وأعناب.. زرع.. نخيل صنوان وغير صنوان، ونفضل بعضها على بعض في الأكل.. اذن الناتج لا نهائي.. لا يستقيم في فلسفة العلوم الطبيعية مع الناتج المحدد بحكم محددات التركيب، هذا القانون انتهينا منه، ولكن سورة فاطر تعاكس قانون سورة الرعد ﴿وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج﴾ سأحكم على «فاطر» بفلسفة العلوم الطبيعية في «الرعد» هذا ملح أجاج هذا فرات، الناتج من العذب والفرات يخضع لخصائص العذب والفرات، والناتج من الملح الأجاج يخضع لخصائص الملح الأجاج.. فالله يعطينا قانون عكس ﴿ومن كل تأكلون لحما طريا﴾ أكد على « الطراوة» هنا كما أكد على «واحد» «ماء واحد» وأكد على شيء يناقض الطراوة من ذات التركيب، وهذا هو المبدأ الأخطر «حلية تلبسونها».. تماما كوضع الاسنان في هذه الكتلة اللحمية وهي طرية وصلبة، وعندما أطبق فلسفة العلوم الطبيعية بموجب سورة الرعد أصل الى قانون يتجاوز التركيب، وكذلك حين أطبق قانون سورة فاطر، فسورة فاطر تركيب مختلف وناتج واحد، سورة الرعد تركيب (ماء وتراب).. تركيب متعدد وهذا ما أسميته بنقطة التلاشي في تركيب الصيرورة الطبيعية، بمعنى تحول المتشيئ الى مطلق، لا أستخدم كلمة مطلق حتى لا تتداخل مع كلمة المطلق الالهي، وانما استخدم «نقطة التلاشي». اذن لدينا تركيب طبيعي محدد ينتهي الى نقطة التلاشي كانه صعود من الزوايا الأربعة المحددة الى نقطة التلاشي.. الى الغيب.. ولدينا تنزّل من الغيب ـ منهجية الخلق ـ وهو قوله تعالى ﴿إنما أمره اذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون﴾ وهذه تسمى لدى البعض (بالغيب والشهادة) ربنا سبحانه وتعالى ربط بمفهوم ﴿يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ذلك عالم الغيب والشهادة﴾ هنا استخدم الله سبحانه بين الغيب (العزة) المطلق، والشهادة (رحمة).. كما ربط بين العالمين ومواصفاتها، لذلك دائما نجد

آيات الخلق «الرحمة» ﴿في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ يتخذ صفة الرحمن في الاحاطة الكونية، ومن هنا بدأت تتحدد بدايات المنهج في بحث الصيرورة التي تملأ الزمانية المكانية بين الجبريتين المطلقتين (الغيب والواقع.. هذه الصيرورة المتحولة داخل ممتلئ، بدأنا بالبحث في أشكالها.. والاشكال متعددة من منطلق البحث في الانسان.. فهناك شكل التدخل الالهي المباشر.. «شق البحر» يضرب موسى عليه السلام بعصاه فتنبجس المياه، وهناك شكل تدخل عيني حين يشير الله الى سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم بانه أرسل ثلاثة آلاف من الملائكة مردفين. البعض قال انه رأى الملائكة .. لا علينا.. ولكن الأمر الصادر الى الملائكة ان تضرب فوق الاعناق وان تضرب منهم كل بنان.. وفيما نعرف ان الأمر حين يصدر الى البشر يقول «فضرب الرقاب» «حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق.. »أما الأمر الصادر الى الملائكة «ضرب عنق وبنان» ونحن نفهم في حدود التواضع البشري في العلم ان هذه المواضع المشار اليها في مجال تأثير الملائكة هو مجال عصبي (الأعناق) وفيما نعرف انه لم يثبت لنا ان الملائكة قد شوهدوا بالعين، فحتى التدخل في اطار الاسلام كان تدخلا غيبيا اخبرنا به.. أما التدخل في التجربة اليهودية كان تدخلا مباشرا.. فلابد اذن ان نفهم أشكال تدخل الغيب ﴿عالم الغيب والشهادة﴾ كيف يتواصلا؟ ومن خلال فهمنا لهذا التواصل نحدد الضوابط في تفكيرنا المنهجي.

لهذا ـ أيها الاخوة الكرام ـ هذه مداخل أساسية يتسع بعدها البحث في الكتاب الذي بين أيديكم وتطويره، مع وضعكم في جو هذه الملاحظات الأساسية.. ان هذه الدراسة تأخذ بمنطق مطلق القرآن حتى ضمن منهجيتها ـ منهجية الخلق والتشيوء ـ والتنازل النسبي على المستوى التاريخي.. بمعنى انا أفهم التراث ليس كمطلق مقابل للقرآن.. وانما على انه تلقي بشري ولكن التلقي البشري أفهم ضوابطه الفكرية والثقافية والحضارية.. أي مكونات الطور العقلي،

في أي طور عقلي تم تشكيل التراث؟ لدى طور عقلي احيائي.. الطور العقلي الذي يفهم ظواهر الوجود فهما يقوم على النفوس الذاتية للشمس.. للقمر.. للظواهر.. كيف تعبدها ابراهيم عليه السلام؟ فهذه الظواهر نسميها Animism Stage في تركيب العقل فالكون يأخذ صورة البعثرة.. والنفوس الذاتية قائمة، ثم تدخل البشرية طورا آخر حين تكتشف علاقة الظواهر ببعضها.. الشمس ليست مستقلة والقمر ليس مستقلا.. وهناك علاقة بين الشمس والقمر.. وعلاقة بين الليل والنهار.. هذه ثنائية الترابط أكثر تطورا في مرحلة تكوين العقل الانساني، ثم تأتي المرحلة الثالثة وهي افراغ الثنائية في تفاعل موحد، في وحدة كونية عضوية، هذه الأطوار الثلاثة تمر بها الانسانية من بدايتها في كل المجتمعات البشرية.. من اليابان الى غابات الأمازون، وانا دائما (توقف بسيط وتعقيبات غير مفهومة).. أتخذ - هنا ما استفدته من علم الاجتماع والانثروبولوجي ومجموعة العلوم الانسانية التاريخية - العقل البشري في بداية تكون المعالجات الأولى التي نجدها سواء أكانت في الحضارة الفرعونية أو الحضارات الأشورية... الخ في تفكيرهم ما النمط العقلي في فهم الوجود؟ نجد مبتدأ النمط العقلي إحيائيا أي الذي يضفي الظاهرة الانسانية الحية على الظاهرة الطبيعية أي الكون المتناثر، ولدينا في مجتمعاتنا البشرية الآن في افريقيا وآسيا وبعض المناطق.. نستطيع ان ندرس التمثلات الاحيائية للوجود.. فالطور الأول موجود الآن وممكن ان نجري عليه تجارب، ثم يتطور العقل البشري الى مرحلته الثانية بحيث يربط بين هذه الظواهر، وهنا تحل الثنائية بديلا عن التجزئة والنفوس الذاتية القائمة، الثنائية تربط بين الشمس والقمر.. تربط بين الذكر والانثى وتكتشف العلاقات وتنظمها.. فالعلاقة اصلا في الكون موجودة منذ الخلق.. ولكن القضية هنا قضية الطور العقلي في طريقة الاكتشاف.

ثم يأتي الطور الثالث الأكثر نضجا بحيث يضع نظاما منهجيا لكل الحركة -

حركة الظواهر - ويعطيها بعدا عضويا موجودا، لذلك حينما نأتي للطور الاحيائي نجد قوله **﴿لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾** ممكن ان نفهم ان الشمس تأتي ثم القمر.. هذه سهلة ولكن **﴿وكل في فلك يسبحون﴾** هذه صعبة بعض الشيء، فيستوعب من هذه الآية ما هو ضمن التشكل العقلي الاحيائي.. أما الطور الثاني في تبادل التأثير بين الشمس والقمر يمكن يستوعب هذه الآية ان كليهما الشمس والقمر محكومان بضابط الهي، ولكن مفهوم وحدة عضوية لسباحة الثنائيات في بعضها غير مفهوم، فيعطي فهما متطورا للآية ولكن دون النسق الثنائي، وحين يأتي النسق التوحيدي ليقضي على الثنائية الميكانيكية للعلاقة بين الثنائيات ويعطيها معنى الوحدة المنهجية الجدلية فهذا هو الطور الثالث، وهذه هي الأطوار التي يمر بها تطور العقل البشري.. أين يقع التفسير الاسلامي من هذه الاطوار؟ .. التفسير الاسلامي لم يتجاوز طور الثنائيات أي هو مركب ضمن مرحلة تطور العقل البشري الثنائي وكذلك التراث المسيحي والتراث اليهودي والأكثر تخلفا لانه مركب على العقلية الاحيائية وبذلك أفسد المسيحية الى حدود كبيرة، وأصبح النقد الذي وجهه «برون باور» والآخرون في الحضارة الغربية للاهوت المسيحي هو في الحقيقة نقد متطور للعقلية الاحيائية اليهودية التي عبدت العجل ذلك الرمز للظاهرة المبعثرة.. فالقضية أكثر من ذلك. اذن انا آخذ التراث ضمن الظرفية التي ابدع فيها، اذن حين أقول علاقتي بالتراث نسبية.. لا أقصد على الاطلاق التطاول على العلماء والفقهاء والصالحين.. لا.. فهذا الجانب الأخلاقي مستبعد، انما هو وضع الانتاج ضمن الظرفية التاريخية بالطور العقلي بمكوناته، فهناك فرق بين المطلق وما بين الظرف التاريخاني - وليس التاريخي - المكون لمعرفية محددة، كيف ولدت هذه الأفكار.. بمعنى .. يقول شخص ان الامام مالكا قد قال... كذا وكذا.. هذه ليست قضيتي.. وانما قضيتي هي من أي مكون عقلي صدر عن

الامام مالك هذا؟ لابد من الحفر في شخصية تكوين المعرفة، هذا منهج متكامل عرضته بشكل موجز، ولكن اذا أردتم متسع في النقاش أو في الضوابط في تطوير الأفكار فانا مستعد، لذلك هذا المبدأ أرجو أن يؤخذ به في التعامل مع هذه الدراسة ان هذا يقوم على تاريخانية الأفكار ورد الأفكار الى مصدر انتاجها.

الشيء الثاني: انا أفصل فصلا كاملا بين التطبيق الرسولي والتطبيق التراثي، أي انني أعتبر التراث يبدأ من «أبو بكر» ومن بعده.. أما ما قبله أعتبره تطبيقا رسوليًا متماثلا مع النص القرآني. وان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ـ ضمن دراسة محددة كتبتها ـ ذكرت ما مفهوم ختم النبوة؟ لماذا ارتبطت بالبيت الحرام؟ ولماذا لم يتنزل الرسول في الأرض المقدسة؟ والفارق المفهومي في القرآن بين الموضعين؟ لماذا كان الكتاب المهيمن على كل الكتب متنزلا في أرض محرمة؟ هذه الخصائص شرحتها لأوضح كيف انه لا يمكن ادخال فعل الرسول ضمن التراث.. لا.. فالتراث مرحلة ما بعد الرسول، وتنطبق عليه هنا النسبية.. نسبية التلقي ضمن الظرف التاريخاني.. لذلك هناك بعض الأخوة يقولون هل أنت أفضل من فلان..؟ ليست هذه القضية.

الناحية الثالثة: ما بين منهجية الخلق ومنهجية التشيوء نجد قضية الفرق بين الله والانسان في تشكيل المادة (المادة العضوية) فالانسان باستخدامه للمادة استخدام موضع نسبي، والله استخدامه اطلاق، هذا ينعكس على استخدام الله للنص العربي واستخدام العرب لذات النص من زاوية المدلولات المعرفية.. هذه القضية أيضا لها منهج متكامل.. فهناك فرق بين الاستخدام الالهي الذي يرتقي بالنص الى حدود المصطلح بمعنى اللغة، والفرق بين الاستخدام الانساني لذات اللغة ضمن منطق الكلام، وأفضل ما قاله العرب تطبيقا ان أطلقوا على الفلسفة علم الكلام وليس علم اللغة في ذاته.

المبدأ الرابع: ان منظوري للعلوم الطبيعية وفلسفاتها بمنطلق من الاستيعاب

والتجاوز وليس من منطلق النفس، أي انني أوظف كافة فلسفات العلوم الطبيعية ضمن منهجية التشيوء الوظيفي حتى أفرغ عن الجدلية وعن الصيرورة نزوعها اللاغائي ضمن الفلسفات الوضعية.

من خلال هذا الفهم حاولت ان أوجد طريقة تدقيق للمعرفيات التاريخية في الخطاب الالهي، فدرست الخطاب الالهي تطبيقا على مرحلة آدم، ثم درست الخطاب الالهي تطبيقا على مرحلة احيائية (بني اسرائيل) ثم درست الخطاب الالهي تطبيقا على مرحلة أكثر تطورا وهي عالمية الأميين، وهي التي حينما طرح الله المنطق الايلاجي «يولج» ففي ذلك استحواذ على الفراغ الزماني والمكاني الذي أبحث عنه، ثم كيفيةمخاطبة الله للمعرفة المتجاوزة للمعرفة البشرية بالمنهج المعرفي.. خطاب الهدى ودين الحق.. ضمن عالمية متسعة، ثم الربط بين العالمية والمنهجية، كلاهما صنوان.. وأرجو من الله ان اكون قد استعنت به.. وأشكركم مجددا.

❏ أ. عمر عبيد حسنة

بسم الله الرحمن الرحيم.. الحقيقة انه لم تتح لي فرصة كافية للقراءة في هذا البحث الدقيق في التعبير والاستنتاج، الا انني كنت قد بدأت القراءة وتسجيل بعض الملاحظات التي لم اصطحبها معي لعدم معرفتي ان هذا البحث سيناقش هنا.. لكنني يمكن ان اثير بعض التساؤلات امام الباحث، فالأطوار التي عرضت لها الورقة.. أظن انها خضعت للفكر الوضعي في تصور العقل.. فما موقع النبوة ونحن نعلم ان الانسان لم يترك وشأنه ابتداء من آدم وانتهاء بخاتم الأنبياء محمد عليه الصلاة والسلام؟ فابتداء من تلقي آدم كلمات من الله وتعليمه الأسماء وما الى ذلك، وانتهاء بختم النبوة أعتقد ان الاطوار بحثت بعيدا عن استصحاب النبوة أو رحلة النبوة وما أُعطي الانسان في ذلك.. أما الاصطفاء الذي آتت على ذكره

الورقة بمعنى حصر الرسالة في أقوام بعينها.. ففي تقديري ان الاصطفاء كان متناسبا مع العصر، لكن الحقائق التي طرحت عن الله والكون والانسان والحياتية واحدة، وان اختلفت الشرائع بين نبي وآخر.

القول ـ فيما ورد بالورقة ـ بان الأمية هي مقابل لأهل الكتاب، وانها انما اطلقت على العرب.. قول محل نظر وفيه شيء من الاستقراء الناقص لعدم الاحاطة بما ورد في السنة المبينة للقرآن الكريم حيث ورد ان ﴿وفيهم أميون لا يعلمون الكتاب الا أماني﴾ وحينما سُئل الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن تفسيره لكلمة «أميون» قال انهم هم الذين يقرأون التوراة قراءة ظاهرية، ولا يتدبرون معناها، وما ورد فيها فسموا «أميون» أما عن قضية المس واللمس التي أوردها المؤلف عندما قال ان اللمس في القرآن غير المس وقوله تعالى: ﴿لا يمسه الا المطهرون﴾ انتهى بها الى حالة معينة وهي ان المس للأمور المعنوية، وليست للأمور المادية لذلك قال ﴿أو لامستم النساء﴾ بينما قال ﴿لا يمسه الا المطهرون...﴾ وانا أنظر الى القضية من وجهين، الأول ان هذا ليس مسلما به وان المس ـ كما ذهب بعض المفسرين ـ انما هو للوح المحفوظ.. ﴿وفي كتاب مكنون» لا يمسه الا المطهرون﴾ وقد استعمل القرآن ايضا المس بمعنى اللمس قال تعالى: ﴿فان طلقها من قبل ان يتماسا.. ﴾ فاذا اعتبرنا ان الطلاق وقع قبل الاتصال الذي هو الفعل المادي ـ كما هو معلوم ـ تكون له أحكام شرعية رتبتها الآية وبينتها الأحاديث، فاذا ذهب الأخ المؤلف يقول ان المس هنا يعني الخطبة والرغبة في الزواج فأقول بانه لا يمكن ان يرد الطلاق على ما لا يملكه الرجل، لان الرغبة في الزواج لا تعني ان المرأة أصبحت قبل العقد محلا للرجل حتى يوقع عليها الطلاق.

الحقيقة.. أريد ان اطلب من الأخ المؤلف بعض المعايير المتفق عليها والتي لابد من الاحتكام اليها.. ما الموقف من السنة المبينة حينما نختلف في تحديد

مصطلح من المصطلحات مثل مصطلح «المس» ومصطلح «الأمي» ﴿ومنهم أميون لا يقرأون الكتاب﴾.. ﴿الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته﴾؟ خاصة وأنه لا يعتبر اللغة أو معهود العرب في الخطاب مصدرا لتحديد المعنى المراد، وقد أنزل الله القرآن بلسان عربي مبين، وأبسط من هذا انه انما يفهم القرآن الكريم عندما لا يوجد عندنا بيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم من خلال معهود العرب في الخطاب، لانه لا يمكن ان يخاطب الناس بخطاب لا يدركون أبعاده، وعلى هذا فكيف يمكن ان يخاطب الناس بما لم يدركوا؟

أيضا في قوله تعالى: ﴿ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾ نجد ان كلمة كتاب تعني «فرضا محددا بوقت» مثل ﴿كتب عليكم الصيام﴾ ولكن الأخ المؤلف حاول الربط بين قضية الصلاة بالظواهر الكونية.. وهذا ما لا نتفق معه.. الحقيقة أنني لم أصطحب ملاحظاتي.. وانت كنت قد أشرت الى بعضها بطريقة سريعة، وان شاء الله سأوافي المؤلف بملاحظاتي .. وشكرا.

□ د. محمد بريش

بسم الله الرحمن الرحيم.. الملاحظة الأولى هي ان الاستاذ الكريم فرق بين التطبيق الرسولي والتطبيق التراثي، وحجته في ذلك ان التطبيق الرسولي مماثل للرسالة ومماثل للقرآن الكريم، والتطبيق التراثي يبدأ من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.. لكن هناك تراكمات معرفية صهرت وصيغت بجهد من أئمة المسلمين والسلف الصالح يصعب هدمها بدون تقديم حجج دامغة وبراهين ثابتة على عدم صلاحيتها، فاذا أطلقنا العنان على اعتبار ان التراث بدأ من أبي بكر رضي الله عنه بهذه الكيفية على أساس انه كله قابل للمراجعة والنقد، فهل يعني ذلك أننا ننفض أيدينا من عمل الصحابة ومن حجية الاجماع وحجية القياس ومن عديد من الأشياء التي تعتبر عصرا من عصور الفقه، يمكن ان نعمل فيها

النقد لكن على أساس ألا نهدمها من القواعد، لكن على ان نساهم في دفع حركة المعرفة وحركة الاصلاح التي نتوخاها وننشدها.

نقطة أخرى وهي ان الأخ الكريم يقول على انه يضع الانتاج المعرفي والتراثي ضمن وضعيته التاريخية، وان ذلك ليس تطاولا على الفقهاء ولا على الائمة وهذا شيء صائب فعلا ولا نظن ان احدا يقول بغير ذلك، لكن أنتم قلتم على انكم تريدون - حين تضعونا في هذه القوالب - البحث عن حفرية المعرفية.. فهل - اذا أخذنا الكلمة بهذا المدلول - نضع لها ضوابط شرعية لابد ان نبت فيها، أو ان نسير على منهج ميشيل فوكو ونطلق العنان لكل حفرية من الحفريات؟ وشكرا

□ د. محمد بريمة

بسم الله الرحمن الرحيم.. الحقيقة ان هذه الورقة التي وزعت عليّ البارحة.. ولم أطلع عليها.. لذلك لدي بعض التساؤلات أثيرت من خلال عرض الأستاذ أبو القاسم.. السؤال الأول: لماذا المقابلة الصارخة بين عالم الغيب والطبيعة؟ .. الثاني: كنت أود ان أرى دور السمع والبصر والأفئدة في القضية المعرفية.. لأنها من صميم أطروحات القرآن فيما يتعلق بالمعرفة البشرية وقدرتهم على استخلاص الآيات من الظواهر الطبيعية، ودور الشهوات في حجب القلب عن هذه الرؤى.. وأنا لا أعتقد ان هذا يمكن ان يؤطر في اطار الظرف التاريخي، وانما في اطار **﴿اتقوا الله ويعلمكم الله﴾**.. فربما لو كان الناس على تقوى من الله سبحانه وتعالى لما كان للظرف التاريخي دور كبير في معرفة هذه الأشياء أو الحقائق الطبيعية، ولدينا أمثلة **﴿قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل ان يرتد إليك طرفك﴾** فسليمان عَلِم من العلم، وتجاوز الظرف الطبيعي، وأعتقد ان هذا مهم اذا كنا نريد - حقيقة - الوصول الى الايمان بالله.. فأنا أفهم ان الطرح أصلا مقصود به

فلسفة تمكننا من معرفة الله سبحانه وتعالى على بصيرة، وأعتقد ان هذه الفلسفة تتجاوز مفهوم السمع والبصر والفؤاد ودور الشهوات التي جعل الله تعالى فيها ابتلاء **﴿زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين..﴾** ويقول: **﴿بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾** فأين دور الكسب البشري أيضا في حجبه عن رؤية هذه الأشياء؟ أنا أعتقد ان هذا مهم جدا ولم أجده في أطروحات أو ما ذكره المتحدث.

هناك سؤال آخر وهو ما الضابط التاريخي للتطور من مرحلة الى أخرى؟ .. وهل نحن الآن في المرحلة الأخيرة من مراحل الرؤية الكلية؟ ومن وصل اليها؟.. هل الوضعيون أم المسلمون؟ أم مازلنا في المرحلة الثانية؟ ومن هو المؤهل حقيقة للوصول الى مرحلة الرؤية الكلية الكونية؟.. كذلك بالنسبة لفصل المتحدث بين التراث التاريخي وسنة الرسول - صلى الله عليه وسلم - هل يعني هذا منعنا من الاستفادة من سنة الرسول ومن منهجية التعامل ومن ثم الفهم النسبي لأفعال الرسول؟.. حقيقة لم أدر ما الغرض من الفصل بين التراث الذي يبدأ من أبي بكر، والله سبحانه وتعالى يقول: **﴿ان كنتم تحبون الله ورسوله فاتبعوني يحببكم الله﴾**.. **﴿وما آتاكم الرسول فخذوه..﴾** وقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن أصحابه «بأيهم اقتديتم اهتديتم..» وهكذا فكأن هناك من الرسول - صلى الله عليه وسلم - ما هو ملزم لنا باتباع السلف الصالح، وان لم يكن ملزما .. فعلى الأقل - وباتباع الظن الراجح - انهم كانوا على الحق، لذلك أعتقد ان أخذنا من السلف الصالح يكون أكثر رجحانا من الظن الراجح بأخذنا مما هو لاحق، ولذلك فأنا اعطي قدرا وافيا من الظن الراجح والاعتماد على فعل الصحابة كفعل تقريبي للرسول - صلى الله عليه وسلم - .. وشكرا جزيلا.

□ د. علي جمعة

بسم الله الرحمن الرحيم.. سأحاول ان أكون رفيقا رقيقا.. الحقيقة هناك فارق جوهري يبدو بين الاستاذ أبو القاسم وبين الحاضرين في النسق المعرفي والمنطلق، وهذا ـ كما يقول د. طه ـ ان اتيان سيادتك بهذه الورقة سيكون مثل الهدهد الذي وعده سليمان بالعذاب الأليم.. فهذه الورقة في ظني ليست كافية اطلاقا ولا يمكن فهمها الا بعد عمل ورقة سابقة عنها، حتى نرى اذا ما كنا سنناقشها أو لا نناقشها.. فهناك مسائل أساسية، عندما قرأت الورقة تعلمت كثيرا لم أدخل علماء الأصول كثيرا من مباحث علم الكلام وعلم اللغة في مادة الأصول واعتبروه منها؟ فقد تكلموا عن الوضع وعن نقل اللغة وعن واضع اللغة، وتكلموا عن الاشتقاق، والمجاز، والحقيقة، والاشتراك، والترادف، ودلالات الألفاظ، أخذوها من المنطق العربي وليس الأرسطي، لان ارسطو لم يتكلم عن دلالات الألفاظ في منطقه، وهذه كانت من الاضافات الاسلامية للمنطق انه يتكلم عن دلالات الألفاظ.. الى آخره، تكلموا عن حروف المعاني، وعن أشياء كثيرة ووجدت انه لابد من تحديد موقفك من هذه القضايا أولا قبل الخوض بهذه الطريقة حول هذا المنهج، ومن غير هذه المسائل يصبح هذا المنهج عرفانيا ذوقيا مختصا بأبي القاسم، وأعتقد ان اقامة الدليل ممكنة على المعقولات لا على الوجدانيات، وهكذا قالوا «ان الدليل لا يقام على الوجدانيات». فأنت تشعر وتتذوق وتفهم هذا، ولكن الدليل عليه، الدليل يحتاج الى تبني أفكار أساسية مبدئية في مثل هذه الأشياء التي أثارها الأصوليون وما اتفقوا عليها.. فتتبنى أنت رأيا معينا ثم انطلق منه، فلابد لهذه الورقة من ورقة سابقة عليها تبين موقفك من اللغة، ومن نقلها، ومن دلالات الألفاظ، ومن حجية المصادر الشرعية و... الخ. فهناك خلاف يمنع المناقشة وهو الاختلاف في النسق والمنطلق.

القضية الثانية التي أريد ان أشير اليها هي ان كل الفلسفات التي على وجه الأرض منذ بدء الخليقة الى الآن، كان المحك فيها هو العلاقة بين القديم

والحديث، **ما هذه العلاقة؟**.. أين كان الله قبل الخلق؟.. هل كان خالقا قبله؟ أين هو الآن؟ هل هو في مكان؟.. وهكذا كل ما قيل في الفلسفة من أدلة الى آخره انما كان تسليطا للضوء على العلاقة بين القديم والحديث، ومن شدة اختلاف النسق والمنطق تعبر عن هذا بالغيب والتشيوء والأشياء وكذا حتى تتعب أذهاننا وتجهد نفوسنا يا أبا القاسم... القضية بين الخالق والمخلوق.. قالوا هناك فارق بين المخلوق والخالق وانتهوا.. لكن الغيب والتشيوء والتملوء والامتداد والطبيعة والكونية ومعنا رجل هنا سألته «هل تفهم شيئا؟» قال «ان شاء الله!!» هذا أسلوب متعب.. ولكن على كل حال لو ان هذا الاسلوب تغير الى أبسط من هذا لاستطعنا ان نتفاعل معه أكثر من هذا أيضا.. لقد وقفت عند كلمة «الاحيائية» و«التاريخية» وحاولت ان أرجع للقواميس والمعاجم المتخصصة حتى أعرف ما تقصد «بالتاريخانية» وما الفرق بين «التاريخانية» و«التاريخية».. الخ.

هذه الملاحظات الثلاث هي ما أردت ان ألقيها.. وهي ان هناك فرقا بيني وبينك يمنع النقاش.. وان الورقة تحتاج الى تغيير في الأسلوب، كما انها تحتاج الى مقدمة تحدد منطلقات والا فأنت تلحق بنا في السماء حتى تغيب عنا ولا نراك.. وانا عندما أقرأ في الكتب أحاول ان أستفيد لا ان أتشتت هذا الشتات ولا ان أخرج من بعدها كما دخلت من قبلها. ثم يقال ان هذه منهجية.. منهجية لماذا؟ أنا أُدرس علم الكلام وأُدرس علم الأصول، وكلما قرأت أو أقرأ أو درست استفدت معلومة جديدة واتضحت الفكرة في ذهني وهنا لم تتضح الفكرة في ذهني.. وشكرا.

□ د. طه جابر العلواني

شكرا للدكتور علي جمعة المخالف في النسق والمنطلق، ويذكرني بحيرته في بعض المصطلحات التي استخدمها أبو القاسم، والتي بعد ان سمعناها منه اضطررنا ان نطلب منه شرح هذه المصطلحات، فأعد توضيحا موجودا ضمن

الورقة، لكن الشيخ علي قصد ان يذكرنا بمن جاء الى المسجد يحاول ان يطلب من المصلين الدعاء لوالدته المريضة فدعا الناس عليها بدلا من أن يدعوا لها لانه استعمل ألفاظا «تعبانة» و«متعبة» فقد قال «رحم الله امرءا دعا لعجوز» بغرط شاس وبرتشاس». فما كان من الناس الا ان دعوا عليها!! فاذا كانت مشكلتك مع أبي القاسم هي هذه فقط فلعلكما تصفيان الأمر بينكما ان شاء الله.

▢ د. عبدالوهاب المسيري

بالفعل قراءة الورقة أجهدتني كثيرا، وشرح المصطلحات غير موجود في الورقة، وأعتقد ان الامور كانت ستصبح أكثر سلاسة بالنسبة لي، ويمكن ربما يكون تعليقي أكثر دقة ويليق بمستوى هذا البحث، لأنني بعد ان بدأت في فهمه، وجدت أنني أمام عمل في غاية الأهمية، وفي غاية الخطورة بمعنى أنني أعتقد ان هذا فتح لباب الاجتهاد في القرن العشرين، وهذه مشكلة كبرى سأتوجه لها الآن.. وأنا متفق مع صديقنا د. علي جمعة ان البحث لا يحتاج بحثا قبله ولكنه يتطلب اعادة كتابة، لانه يبدو ان النموذج تبلور بعد ان انتهى من الكتابة، لذلك عرضه اليوم، وأعتقد ان به تسلسلا منطقيا واضحا للغاية.. فحتى الآن لم أكن قد فهمت شيئا.. وكنت سأعرض رؤيتي لما أسميه «الاستومولوجيا السنية» وتحدثت عن الثغرة بين الخالق والمخلوق ففوجئت به يحاورني بطريقة مفهومة لدي فقال ليست ثغرة وانما تفاعل.. فأحسست على الفور ان هناك صلة ما بيني وبينه لم تظهر في هذه الورقة وانما ظهرت تماما أثناء عرضه، لذلك يسعدني ان أقول ان معظم ما قلته يا أبا القاسم انا متفق معه تماما.. بما في ذلك كل ما هو مجنون داخل هذا العرض.. وستجد اننا على نفس الموجة ونتعامل مع نفس الأطروحات ونفس المقولات، لان هناك مشكلة طريفة هنا.. وسأضرب مثلا بنفسي.. فأنا لا أعرف الخلفية الثقافية للأخ أبي القاسم، فنحن تعلمنا في الغرب.. وهناك

اشكاليات تطرح داخل العلم الغربي الآن ليس لها أي صدى في العالم النامي، لي صديق اسمه (د. سعد البازعي) قرأ عن التفكيكية، وهو سعودي يتعامل مع اشكاليات في اللغة جوهرية للغاية واشكاليات في الفلسفة جوهرية للغاية، ويجد انه هو وحده المشغول بها، وهناك مشكلة أخلاقية تواجهه وتواجهني أنا أيضا حينما اريد ان أكتب عن الاباحية الغربية.. هل أكتب عن الاباحية الغربية فأفتح عيون الناس على أشرار لم يسمعوا بها من قبل، ولم يحلموا بها، كي أنبههم فابدأ في الكتابة عن هذا الموضوع؟ عندي ملف عن الاباحية الغربية وأفتحه وأقول ماذا أفعل الآن؟ لأنني كنت قد بدأت مع بعض الطلبة.. فوجدت أنني أعلمهم الشر.. هذا على المستوى البدائي، لكن على المستوى الفلسفي عندما نتعامل مع الفلسفة التفكيكية تجد انها تطرح اشكاليات مجنونة بالفعل، لكنها الآن جوهر الفكر اللغوي والفلسفي في العالم الغربي، ونحن نعرف من بلاهة مجتمعاتنا انه بعد خمسة أعوام سينقلون هذا وقد سمعت من أساتذتنا محمد عمارة ان أحد كبار المفكرين المصريين يتحدث عما بعد الحداثة، وكيف انها المرحلة التي يجب ان نتحرك نحوها بسرعة!! ألا يعلمون ان ما بعد الحداثة هو اعلان الافلاس الكلي؟ اعلان ان العالم لا مركز له، ولا قيمة، ولا معنى، ولا يوجد هامش ولا وسط، ولا يوجد انسان، ولا اله، أي ان المنظومة المعرفية الغربية وصلت الى وعيها بنفسها، فهي صيحة ألم لا أكثر ولا أقل. لكن الى هذا الحد وصلت بهم البلاهة.. والواقع ان البلاهة بدأت بهشام شرابي في دار السقي قال«لقد وصلوا الى ما بعد الحداثة» ولم نصل نحن بعد الى الحداثة!! لم أصدق نفسي حينما قرأت هذا في المجلة، فهل نصل الى هذه الدرجة، هذا هو حال عالمنا العربي وهذا هو حال صديقي سعد البازعي، الذي درس التفكيكية، والعدمية الغربية وعليه ان يكتب ليحذر ولكنه في نفس الوقت يخشي ان يفجر مقولات تحليلية تؤدي الى شكل من أشكال العنف.

أنـا أعـتقد ان أبـا القاسـم حـاول ان يسـتوعب هـذه المقـولات، وهـذه الأطروحات الغربية والتي هي اشكاليات فلسفية كبرى سنواجهها شئنا أم أبينا داخل منظومة معرفية اسلامية، فالانجاز الأساسي لهذا البحث ليس التفسيرات القرآنية التي أتى بها ـ وأنا لست في مجال من يمكن له أن يحكم ـ وانما أنا قرأت تفسير السورة التي ورد بها يأجوج ومأجوج وسعدت بها للغاية لكنني مع الأسف ثقافتي الدينية محدودة الى أقصى درجة وبالتالي ليست في مجال ان أحكم، وان وجدت ان هذا به جدة وطرافة ومقدرة على توليد المعنى وما شابه، وأترك هذا لمن هم أكثر مني ثقافة وعلما. لكن ما يهمني في البحث هنا هو المقولات التحليلية ذاتها والأسئلة التي طرحت.. فمثلا، أثار قضية في غاية الأهمية استفزت د. علي، لكن هذه مشكلة فلسفية أساسية، فالنص القرآني هو مكتوب باللغة العربية.. حقيقة، ولكنه مرسل من الله ـ سبحانه ـ وأي شخص يعرف علم اللغة يعرف انه لابد ان استخدام الله للغة مختلف عن استخدامنا العادي.. فهذه مسألة لا تحتاج الى عبقرية فلسفية، ولا تحتاج الى دراسة لغوية وهذه أولا مشكلة فلسفية كبرى، فهل اللغة قادرة على توصيل المعنى؟ فالفلسفة الوضعية تقول «ان المعنى لابد ان يكون في جملة» بينما ترفض هذا لان الجملة غير موجودة وان وجدت فلها أكثر من معنى، وان عاجلا أو آجلا سيتبنى العقل العربي الأبله هذه المقولة، ويبدأ يتعامل مع اللغة بهذا المعنى، ونحن نعرف الفوضى الأخلاقية التي نجمت عن ذلك في الغرب، والفوضى المتناهية التي ستضربنا ان لم ننتبه.. والحقيقة هذا الدكتور ينبهنا الى فلسفة اللغة، وان النص المقدس لابد ان يكون مختلفا عن النص الزمني أو العلماني، وان النص المقدس له مقدرة على توليد المعنى.

انا أعتقد ان هذا البحث به تركيبة، هذه التركيبة بها مقولات وأسئلة، وهناك ثمرة بالتأكيد وهي تطبيقه الشخصي، هذه الثمرة لا تهمني .. فان أصاب فله

أجران... الخ، ولكن يهمني هذه التركيبة.. كيف نحدد موقفنا من التراث؟ هذا التراث هل هو مطلق.. أم نسبي؟ هذه مسألة من الضروري الاتفاق عليها والأكثر من هذا، انه قال بعملية تدريب، وهي أساسية لأي فكر متميز، قال ان المرحلة النبوية مختلفة عن بقية المراحل، ويمكن ان يضيف آخر ان مرحلة الخلفاء الراشدين مختلفة عما بعدها الى ان نصل الى علماء مثلنا.. في الواقع انني أزعم انهم ليسوا مثلنا فنحن لدينا علم أكثر.. فالآن محصول المعلومات البشرية زاد بدرجة كبيرة جدا.. فأنا عندي كمبيوتر، والامام الشافعي لم يكن لديه كمبيوتر، فعملية استرجاع حديث أو مجموعة من الأحاديث يمكن ان تتم في ثوان، ومثلا أنا أواجه مشكلة في التراث وهي ان الذي يحفظ جيدا هو الذي يتفوق، لأنه لم يكن هناك أدوات الا الحفظ، الآن تحرر العقل البشري من الحفظ الذي يقوم به الكمبيوتر الآن، وأهمية ما قدمه د. أبو القاسم انه حدد درجات الاطلاق والنسبية في النصوص.. فالمطلق المطلق هو القرآن، وهناك المعاني التي استخلصها الرسول، وحتى في التراث.. ولا أعتقد ان أحدا ساوى بين الحديث والقرآن فهذا مستحيل، فالحديث لا يتمتع بالاطلاق الذي يتمتع به القرآن، وبعد هذا تأتي المستويات المختلفة الى ان نصل الى ان عدد التفاسير في العالم حوالى ربع مليون.. فهل نخضع لكل هذا.. هذا جنون.. واذا رفضناه مطلقا فهذا جنون آخر؛ لان الانسان الذي يرفض تراثه يصبح عاريا من الداخل.. ويضطر الى ان يستورد من الخارج.. أيضا تعريف أبي القاسم للمعرفية، مسألة في غاية الأهمية، وأنا أرى ان الجهد الاسلامي المبذول لابد ان يبدأ بتعريف واضح وصارم وقد يكون متطرفا بعض الشيء.

الحقيقة لدي نقاط كثيرة ولكنني سأكتفي بنقطتين.. أعتقد ان هناك مشكلة في البحث وجدتها عبر كل جلساتنا.. هل الرؤية هنا رؤية من الداخل للخارج أم من الخارج للداخل؟.. هل هذه الورقة موجهة لانسان علماني مسلم.. علماني

مؤمن.. ما قبل المسلم.. شبه المسلم؟.. هناك درجات كثيرة فقد يكون انسان مسلما لكنه ـ معرفيَ ـ ملحدا أو ماديا .. هل هي موجهة لهؤلاء، أم لانسان مسلم ومؤمن تماما وقد يسعى نحو المعرفية؟ هذه مسألة أساسية لذلك نجد انه أثناء عرضه المتميز هذا يتكلم عن ان نقطة البدء «الله» ومرة أخرى قال «الانسان» والحقيقة أنني عادة أقترح في استراتيجياتي ان تكون نقطة البدء «الانسان» ثم تصل الى «الله» على عكس التراث الذي يبدأ دائما من «الله» وينزل للانسان وهذا كان مفهوما من الناحية التراثية، لان التراث كان يعيش في حضارة ليس بها كمبيوتر أو فيديو أو اذاعات.. كان هناك اتفاق على قيم حضارية معينة وهناك اتفاق على مطلقات معينة؛ لذلك من الممكن البدء مباشرة من «الله» أما الآن فأنت تخاطب جمهورا يشرب الكوكاكولا ويأكل الهامبورجر ويشاهد الفيديو ويتعرض للمادية الغربية.. فهل تريد ان تقول له البدء من «الله»؟ اذا بدأت من «الله» ستفقد ما لديك وستنتهي.. لابد من البدء بعملية تفكيك للعلوم الطبيعية الغربية وللفلسفات الغربية.. أي تبدأ من «الانسان» ثم تنطلق الى «الله».

وانا عندي مشكلة في مسألة المرحلة النهائية الخاصة بالوحدة العضوية الكونية النهائية، لأنني أعتقد ان المشكلة الكبرى للعلمانية انها تقع في اشكالية نهاية التاريخ.. كل ما هو علماني لابد ان ينتهي بالفردوس الأرضي أو بنهاية التاريخ، والميزة الكبرى للنسق الايماني انه ثنائي.. وهذه كانت مشكلة فلسفية.. فأنا آمنت بالاسلام ولماذا لايدخل الانسان في المسيحية أو البوذية.. طالمنا ان المشكلة هي ان يؤمن الشخص بإله؟.. اكتشفت ان المسألة تتعلق بفكرة التوحيد.. وان الاله المتجاوز تماما للمادة يضمن حرية الانسان، يضمن النسق المفتوح الى ما لا نهاية.. بينما ان «حلّ» الله هنا تبدأ عمليات التشيوء الغيبي.. يتقابلان وهذه كانت مسألة في غاية الاعجاز عندما قدمتها.. واكتفي بهذا .. وشكرا.

□ د. احمد فؤاد باشا

بسم الله الرحمن الرحيم.. الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد.. عندما يطلب مني ان أساهم بأي جهد متواضع في مثل هذه الاعمال القيمة، فدائما أحاول ان أذاكرها جيدا وأستعين ببعض المراجع والقواميس والأشياء التي توثق ما نقول.. وأول ما يهمني دائما في مناقشة مثل هذه القضايا الفكرية هي قضية المصطلحات.. وما من ندوة عقدت، الا وكان هذا الموضوع له تأثير غير طيب على المؤلفين، لانني فعلا ألاحظ ان هناك اسرافا في استخدام المصطلحات، وأحيانا المؤلف تأخذه الجلالة ويضع مصطلحات من عنده، وهذه أمور خطيرة جدا عندما نردد ان جهدا كبيرا يبذل الآن من أجل التنوير، واذا كان التنوير رسالة وهدفا، فانا أعتقد ان التبسيط والوضوح وتكامل المعنى مواصفات أساسية جدا عند طرح أي مصطلح، خاصة اذا كانت بعض المصطلحات بينها وبين المصطلحات المطروحة بالفعل في الفكر الغربي اشتباه، فعندما أجد نفس اللفظ ـ كالمعرفة أو الاستمولوجيا ـ لابد ان أوضح الفرق بين مفهومي عند طرح هذا المصطلح وبين ما هو شائع عن هذا المصطلح في الفكر السائد عموما، مما يسهم في وضوح الرؤية.

أما عن المؤلف.. فقد استخدم مصطلحا أساسيا قام عليه جزء كبير من البحث وهو مصطلح «القطيعة المعرفية» وهذا المصطلح ليس مصطلحا مستحدثا، ولكنه مصطلح معروف في الفلسفة الغربية وألّف عنه «روبير لافرانشير» و«فاشلار» وكان من المفروض ان يوضع القارئ في مقارنة ـ على الأقل ـ بين مفهوم هذا المصطلح في هذه الفلسفات التي استقرت في أذهان أصحابها، وبين مفهومي القطيعة المعرفية، أو حتي الاشارة الى المراجع التي تعرضت لهذا، خاصة وان البحث تناول موضوع «القطيعة المعرفية» وأحيانا سماها «القطيعة العجمية»، وأحيانا ينتقل في مكان آخر ويسميها القطيعة العلمية ثم القطيعة المعرفية

القرآنية.. ثم انسحب المصطلح أو وظف كي يخدم فكرة اسلامية نريد ان نطرحها، فكان لابد من توضيح هذه الفروض، خاصة وان مفهوم القطيعة المعرفية أساسا قائم على الفصل بين مرحلتين، هو مرتبط أساسا بتاريخ العلوم، ومرتبط بين مرحلتين في التاريخ العلمي، مرحلة أطلقوا عليها المرحلة الأيديولوجية القائمة على الأوهام والمرحلة الحديثة القائمة على العلم الحقيقي أو مرحلة اللاعلم والعلم، فعندما ينسحب هذا المفهوم على القطيعة المعرفية القرآنية فسنجد ان هناك خطورة، فهل أعتبر ان القرآن الكريم ككتاب أو كمصدر للمعرفة، أحدث قطيعة بين ما كان وبين ما سيستجد؟ هذا الأمر يحتاج الى توضيح.

أيضا احتاج أحيانا ان أعود لبعض النصوص؛ لان بعض الفقرات وجدت فيها صعوبة كبيرة في فهمها، وأظن ان الفيلسوف المحترف هو الذي يستطيع ان يدخل في هذه المشكلات، ويخرج منها دون ان يشعر بالعناء الذي ألم به.. كما لاحظت ان المؤلف تستبد به بعض الأفكار فيلجأ في الحاشية الى نقول كثيرة جدا.. فقد اقتبس حوالى خمس أو ست صفحات، لدرجة ان الانسان يحتاج الى ان يعلق على الحاشية، مع ان المفروض ان الحاشية للايضاح، وأضرب مثلا بالمرجع رقم (١٠).

تحدث ايضا عن الطور الثالث، ولماذا بالذات هذا التقسيم لنمو المعرفة ولنمو العقل البشري؟ هناك تقسيمات كثيرة.. هناك مثلا تقسيم مشهور لـ «جان بياجيه» لنمو المعرفة العلمية من دراسته لسيكولوجية الطفل.. وقد استند المؤلف في بعض الأدلة الى رؤية التراكم المعرفي الذي يؤدي الى التطور الكيفي، وليس في جميع الأحوال يؤدي التراكم المعرفي الى التطور الكيفي، هذه جزئية هامة في تطور العلم ولكنها ليست وحدها هي التي تؤدي الى تطور العلوم.

النقطة الهامة أيضا.. ان الباحث أجهد نفسه كثيرا لكي يملأ الفراغ بين

المطلق الغيبي وبين الطبيعة، وأعتقد ان هذه ليست مهمة باحث بعينه، ولكنها مهمة العلم ذاته، لان العلم ـ في حقيقة الأمر ـ اذا درسناه ككائن ينمو ويتطور سنجده يسعى الى سد هذه الفجوة، وهذه أيضا حكمة الله سبحانه وتعالى الذي دعانا الى استقراء آياته في الكون، لكي تثبت ايماننا ولكي تدل دائما على انه الحق، فعالم الشهادة ليس هو فقط العلم الذي نراه بأعيننا، ولكنه ينقسم الى ثلاثة عوالم.. عالم الأشياء العادية، وعالم المتناهيات في الصغر والتي لا يمكن ان نراها بأعيننا وعالم المتناهيات في البعد، التي لا يمكن ان نراها، ولكننا نحاول ان نستدل عليها.. فالضوء اذا كنا نرى منه بعض الترددات فهناك ضوء لا يرى ولكنه موجود في عالم الشهادة.. نستخدمه ونوظفه.. والعلم أيضا يكلمنا عن الثقوب السوداء التي لا نراها ولا تبعث لنا بضوء، ولكنها رؤية وجدت في العلم، فقد أصبح العلم الآن يبحث ما كان يسمى في الفلسفة بالميتافيزيقا العلمية والتي هي جزء يتعامل مع ما يمكن ان نسميه غيبا في عالم الشهادة، وأعتقد ان استمرار هذا التطور كفيل بان يملأ الفجوة التي لا يدركها البعض بين الحق المطلق أو الغيب المطلق.. والعلم على سبيل المثال بدأ يتطور من البحث الوصفي للقوانين الطبيعية الى البحث عن الوحدة بين القوانين الطبيعية، الى ان يبحث الآن فيما يسمى بنظرية «كل شيء» يحاول ان يضع مفهوما علميا على أساس قوانين علمية لمطلق التوحيد في الكون الطبيعي، وهذا بدوره تناسق مع ما دعا اليه القرآن الكريم.

في ص ٣٠، ٣١... أعطيت أولوية للغيب على التوحيد.. لكنني أعتقد ان العكس هو الصحيح، لانه في تصوري هذا يشكل عائقا نحو المعرفة العلمية، لانه اذا بدأت بالتوحيد ـ بالتوحيد الاسلامي بالذات ـ سنجد انه في حد ذاته منطلق لنمو المعرفة، ومشكلة الحتمية ـ التي ربطت الاسباب بالمسببات ـ في استنادها للتعميم، تستند الى أكبر عدد ممكن من الجزئيات، لأنه يستحيل على أي باحث ان يلم بجميع الظواهر التي توجد في الكون لكي يخلق منها قانونا عاما، وبهذا

تبقى دائما قضية النسبية في القانون العلمي التي رفضتها تماما، لأنه اذا كانت هناك بعض القوانين في عالم المرئيات.. احتمالاتها مائة في المائة، فهناك قوانين في عالم المتناهيات في الصغر، وعالم المتناهيات في الكبر قائمة على الاحتمال أصلا، لأننا لا ندرك مسبباتها الحقيقية، وهذا يعتبر قصور في امكانية العلم، ولكن عليه ان يقطع مزيدا من التقدم في هذا المجال للوصول الى السبب الحقيقي، فهي عيب فينا وليس عيبا في الظواهر الطبيعية الموجودة، ومن هنا فمبدأ الحتمية عاجز عن تفسير اضطراب الظواهر الطبيعية، وتعميم القوانين الطبيعية، أما مبدأ التوحيد الاسلامي الذي انطلق منه في ان الله سبحانه هو الذي يسيّر كل القوانين الطبيعية بمشيئته وارادته، وهذا أيضا يعطيني مبررا لاستمرارية التقدم العلمي، ويبقي لي مخزونا أفسر به القضايا الغيبية، وقضايا الاعجاز عندما يشاء الله ان يوقف قانونا طبيعيا.. فهذا في قانون الاسلام يعني الاعجاز كما حدث في نار ابراهيم، وكما سيحدث يوم القيامة عندما تعطل القوانين التي نفهمها، فهذا اذن باقتراب الساعة.

عنوان المؤلف «فلسفة العلوم الطبيعية ومحاولة ايجاد نهايات اسلامية أو نهايات قرآنية للقوانين الطبيعية». بالطبع الفلسفات الأخرى وضعت هذه الفلسفات من وجهة نظرها، وهذا يلزمنا، فنحاول ان نتجاوز القانون العلمي أو توظيفه الى ما هو أسمى، فهذا شيء وارد، وهو لب الدعوة الى أسلمة العلوم الطبيعية، لكن الاستشهاد حقيقة بكثير من الأمثلة ـ في تصوري ـ كان غير موفق؛ لان الربط مثلا بين جسم الأبل وبين الجبال وتسطيح الأرض انما هي رؤية ذاتية بحتة ولا نستطيع ان نواجه بها أي منهج يقوم على مسلمات وله ترتيب معين، كذلك ما قيل عن صلاة الفجر مثلا بانطلاق الخيط الأبيض من الخيط الأسود، والكلام عن صلاة المغرب من انها ثلاث ركعات لوجود الشفق بألوانه الثلاث.. وماذا اذن عن الظهر كأربع ركعات؟ وماذا عن العشاء؟.. اذن هي رؤية خاصة لا

نُلزم بها أحدا، وان كنا ندعو لكل من له رؤية خاصة أو تجليات بينه وبين الله سبحانه ان يفتح الله عليه بالكثير والكثير.. ولكن عندما نتعامل مع العقل البشري فالمسألة تختلف، خاصة وان العلم ـ بالذات يتعامل معه المسلمون وغير المسلمين.

اسمحوا لي ان اقرأ ص ١٠ .. جاء ذكر ألفاظ جدلية العلاقة بين الغيب والانسان والطبيعة... «ولنشرح هذا نقول بان العلوم الطبيعية تعتمد على قوانين التشيوء التي تتحكم في التحولات الاحيائية أو الفيزيائية، بحيث يختلف الناتج باختلاف المركبات كما شرح في المقدمة، ويكتسب كل ناتج له خصائص مركباته الأولية».. هذا ليس في جميع الأحوال.. فليس في جميع الأحوال يكتسب الناتج خصائص مكوناته الأولية، فاذا كان الهيدروجين يشتعل والاكسجين يساعد على الاشتعال فلماذا يطفئ.. «اذا خلطت اللون الأبيض مع الأسود مع الأحمر لا ينتج عنه الا مركبا لثلاثة ألوان» حقيقة هذه العبارة جملة غير مفيدة علميا.. فما اللون الأبيض، والأسود؟ هذا الكلام في تصوري غير مفيد، فاللون الأبيض خليط من مجموعة الألوان ولا يوجد بذاته.. أيضا في ص ٨٥ «بل ان توجيه الخطاب الالهي للثقلين معا مبتدأ بتقديم الجن على الانسان، انما يحمل في طياته الكثير من الدلالات المستقبلية على مستوى تطور العلوم الطبيعية التي تستطيع فيه العلوم الطبيعية التعرف على العلاقة الجدلية في التكوين بحيث تتشكل كقوة لا مرئية».. عن ماذا لا مرئية؟ هذه نقطة خطيرة جدا.. «لا تصبح في وقتها ثمة اشكال في مقاربة مفهوم الخلق الالهي لسائر الكائنات غير المرئية». فأنت تحاول ان تسد الفجوة بنفسك بين المطلق الغيبي وبين الطبيعة، فتحاول ان تتدرج في عملية الخلق الى ان تصبح هذه العملية عادية!! ولهذا تنتهي في النهاية «وهو تطور لم تبلغه العلوم الطبيعية البشرية بعد، ولكنها ستتطور نحوه وذلك حين تتطور علوم الأحياء والفيزياء، ويربط فيما بينها للبحث في ظاهرة التكوين

التي هي النفس، فعلوم النفس الآن مازالت في مراحلها الأولى» وهنا أنت تحاول ان تخلص الى عملية التكوين الفعلي للنفس من التكوين المادي الموجود حاليا، وهي محاولة ارتقائية، وأنا أرى ان هذا نوع من الضرورية، ليست ضرورية مادية ولكن ضرورية أفكار، وهنا أحاول ان أولد لا شيء من شيء في ذهني، وأضع صورة مثالية لعملية تطور للأفكار، لان الأساس قائم على المنهجية الخاصة بوضع قانون الفكر، ويبدو ان هذا هو آخر ما انتهيت اليه، وهو انه من الممكن ان نصل كذلك في كل هذه الأشياء المعنويات.. النفس .. الروح .. الخ.. ومن هنا تصبح القضية في منتهى الخطورة دون استيعاب لجوانبها وحل اشكالياتها، والحقيقة في كل صفحة من الكتاب بعض الأشياء التي يجب الرجوع اليها، وأعتقد ان طرحه بهذه الصورة يجب التفكير فيه ألف مرة.. وهناك مثل صيني يقول «اذا كان هناك اثنان يقولان انك بلا رأس فتحسس رأسك» والحقيقة ان تخصصي في العلوم الطبية، والمفروض ان أجد شيئا في الكتاب أفهمه ولكنني أرهقت حقيقة، وشجعني بعض الزملاء على ان أقول رأيي، أرجو ان يتقبل هذا بسعة صدر، ونستفيد جميعا والجدوى من هذا اللقاء ان تعم الفائدة لوجه الله ورسوله. وشكرا

□ د. منى أبو الفضل

في ضوء معايشة هذا النمط الفكري للاستاذ أبو القاسم من عدة سنوات حينما اكتشفت هذا النسق الفكري في «العالمية الثانية» بمحض الصدفة، ولا أدري هل تعرفون هذا الكتاب؟ ومن حيث المعايشة السابقة لنوعية نسق المعرفة أو النسق الفكري.. ومن حيث خطورة الموضوع ووجودي على ثغرة من ثغرات هذا الطريق من مشروع الفكر الغربي.. كل هذه عوامل تجعلني أحاول ان أسهم ولو بشيء بسيط أو بتعليق بسيط في هذا المجال وأرجو ان يكون هناك مجال

أكثر اتساعا لمزيد من الحوار.. كما أعتقد ان مثل هذا العمل يحتاج الى حوار ممتد ومتصل ومعاودة للقراءة مرة وثانية.. ولا أحب ان أسمع وجهة نظر مثل د. أحمد فؤاد باشا.. وأعتقد اننا نحتاج الى متخصصين في الطبيعة، وبداية حوار أو تكوين مناخ عام لفلسفة العلوم الطبيعية لدى المسلمين، وطبعا نحتاج الى قاعدة من المعلومات والمعرفة المتخصصة التي تمكن من الحكم على تصوراتنا كمفكرين أو فلاسفة.. والهدف من مثل هذا الحوار ان نحاول المزيد من الضبط لعمل في غاية الخطورة يرتبط بقضية القطيعة المعرفية.. فنحن الآن نتعامل على مستوى ان هناك عقلا حضاريا اسلاميا غائبا عن الساحة الحضارية المعرفية المعاصرة، وفكرة المنطق الحضاري الاسلامي مصادره موجودة وقائمة وكان هناك وجود حضاري معرفي اسلامي في فترة ما، ولكن اليوم نحن موجودون بدون وعي حضاري معرفي اسلامي.. وهذه مرحلة خطيرة.

أحب ان أشير الى أهمية مدخل عالمية الخطاب، وأسأل.. من نخاطب؟ هل نخاطب أنفسنا كمسلمين؟ خاصة وأننا مهددون.. بل العالم مهدد بحكم غياب الخطاب المعرفي الاسلامي المعاصر، وبحكم الاختراق التكنولوجي والعلمي لعقل البشر في عالم اليوم.. ونحن شئنا أم أبينا معرضون لهذه التيارات السائدة.. فأين نحن من هذه التيارات؟ خاصة وان القفزة الى مستوى معرفي جديد.. لن يتم بمجرد عمليات التوليد أو البناء أو التراكم الموجود في تراثنا على مدى زمني معين، فالقفزة الفكرية تخضع لقوانين لها بعد ابتكاري وبعد رباني، وعلى سبيل المثال فهذا الكتاب الذي أمامنا يقتضي مقدمة معينة، وهي ان نحدد موقفنا مما قدمه السلف الصالح والعلماء في الماضي في مجال علوم اللغة والأصول، ولابد ان ندرك هذا جيدا لكي نحدد موقفنا منها ثم نبني عليها، لا بأس وهذا ما اقصده بالمدخل التطوري التراكمي، والاشكالية هنا.. أننا طالما نحن مستمرون في عملية البناء على الجزئيات ليس بالضرورة أبدا ان نصل الى الكليات التي ينبغي

ان نكون عليها اليوم في موقع التحدي المعرفي المعاصر، وهذا هو أحد المستويات التي يمكن على أساسها ان نفهم معنى «القطيعة المعرفية» وما أقصده في هذا الاطار هو البحث عن التركيبة الفكرية المعرفية الجديدة، ولا نريد بالضرورة ان نلتزم بما جاء في تراثنا العلمي المعرفي حرفيا، بل القضية هي كيف نستطيع ان نميز بين مصادر الاسلام الذي نمتلكها كورثة للأديان السماوية.. وبين فكرة القطيعة المعرفية التي علينا ان نحققها حتى نستطيع ان نحقق الانطلاق الذي يمكننا من عملية اعادة الصياغة وتقديم النسق المعرفي، الذي يستطيع ان يستوعب البشرية أو العالم في الوقت المعاصر.. وهنا أحب ان أؤكد على أهمية ما قاله د. أحمد فؤاد في هذا المجال وكذلك على أهمية المفاهيم المهملة بحكم استخدامها التاريخي، فمهم جدا ان نتعامل معها فكريا ومن هنا نجد ان مفهوم القطيعة المعرفية له دلالات محددة لم تصطحب معها ـ على حد تعبير عمر عبيد حسنة ـ النبوة، فكيف لنا ان نتعامل مع المصطلح ومع المفاهيم التي نستخدمها، وهي مفاهيم يمكن ان تكون جسور مع الآخر لأنها مفاهيم مشتركة، وهذا هو التحدي الذي يفرضه علينا النسق الجديد.

□ د. طه جابر العلواني

لقد فهمنا ما تقصدينه من القطيعة المعرفية.. ولكننا نريد تعليقك.

□ د. منى أبو الفضل

تعليقي على مفهوم القطيعة المعرفية هو انه من الضروري أعادة توظيف وشرح المصطلحات والتعامل معها من منظور قرآني، وأهدف من وراء هذا الى اسقاطه على قضية أخرى موجودة في فهم العقل ومراحل التطور العقلي.. ونتساءل بعدها لماذا أخذنا هذا ولم نأخذ بذاك؟ وأنا يحضرني الآن ان بلورة

الاطوار الثلاثة في مراحل التطور البشرية قد ارتبطت بـ«أوبسكولد» مُنظر الفكر الوضعي في المدرسة الفرنسية في القرن التاسع عشر.. وأقول مرة أخرى انه من الممكن اعادة طرح المفاهيم المستخدمة اليوم في الفكر العالمي بعد عملية هضم واستيعاب ومناقشة والقاء أبعاد أخرى أو تنقيتها من أبعاد معينة، ولا نأخذها كمسلمات بل كجزء من العملية الفكرية الجديدة التي سندخل اليها في هذه الفترة بالذات.. أما عن فكرة التركيبة التي أشار اليها د. عبدالوهاب المسيري.. التحدي المعرفي الذي أمامنا هو كيف نوجد المنهجية والضوابط المنهجية؟ وتلك مسئولية على أصحاب الفكر الاسلامي المعاصر، فعليهم ألا يكتفوا بالحديث التعبدي الايماني اليقيني للاسلام الذي يقدم الحلول للعالم.. بل عليهم يقع عبء طرح النسق المعرفي القرآني كاسهام حضاري للمسلم المعاصر، وأهمية هذا الطرح مرتبطة بضرورات عملية ولها نتائج عملية وواقعية، وأركز هنا على أهمية العمل الجمعي في هذا المجال.

□ د. أحمد صدقي الدجاني

أستهل حديثي بانني ازاء عروس غالية مهرها هائل، وهي تحتاج الى ان نبذل جهدا.. وجهدا كبيرا، حتى يحصل المرء على ما يريد، ومن هنا فأنا من الذين يرون ان هذا العمل يستحق المناقشة مرحلة مرحلة، بل ويستحق منا هذا الجهد.. طريقتي في طرح ملاحظاتي لقراءتي الأولى المتأنية، والقراءة الثانية السريعة.. أقول هذا لأنني أعتقد أني سوف أقرأه ثالثة ورابعة، فهو من نوع الكتب التي تغري حقيقة بالمعاودة، طريقتي في هذه المرة ان أبدأ بشكل عام ثم أتناول النقاط بالتفصيل.

حين أنظر أولا الى العمل أجده يستحق تحية حارة حتى في شكله الحالي، مع كل الملاحظات التي قدمت وكثير منها يؤخذ بعين الاعتبار، وينبغي ان يعاد

طرحه في ضوئها، وأنا مع الذين يتساءلون ما دامت هناك تفسيرات عبر العصور في كتاب الله. أليس من حقنا ان نقرأ كتاب الله متفاعلا مع زماننا ومع حقائق واقعنا؟.. فكلما قرأ المرء الأعمال السابقة يختلي بها ويزهو، ولكنه يبحث أيضا عن الجديد الذي يمثل هذا التفاعل المتصل، وهو تفاعل أراده الله سبحانه وتعالى. فمن حيث المبدأ أنا مع هذا الجهد في قراءة كتاب الله وفي الموضوع نفسه «منهجية المعرفة» وكلما نظرت لبنيان العمل وجدته منطقيا.. فالمدخل حدد أمورا كثيرة.. والفصل الأول «خصائص القرآن المنهجية والمعرفية» ولي فيه وقفة، ثم تطبيقات هذه المنهجية، ثم نصل الى الندوة في مضمون الجمع القرآني بين القراءتين، فنحن اذن أمام برنامج مترابط على هذا الصعيد.. ولكن.. ما الهدف؟ الهدف يظهر في جملة محددة هي «الوصول الى القراءة التي تربط بين منهجية الخلق ومنهجية التشيوء الوظيفي من الغايات الوجودية الكائنة بمبادئها في الوجود الكوني وحركتها، وهي قوانين الحق التي خلق الله بها الخلق والتي تمنح الرؤية لكل العيون «نقف عند هذه الكلمة.. هل هذا الهدف وارد في عصرنا؟ أقول بملء الفم.. نعم فالعلم متأثر بحضارة الغرب، وحضارة الغرب تمر بالمرحلة التي يسمونها ما بعد «الحداثة» وكان عندي مؤخرا زائر من الولايات المتحدة ومعه كتاب ملخصه ان الكمبيوتر والعلم والحاسب اتقن كل شيء، ومع ذلك عند التطبيق هناك خلل ما يحدث، ولذلك فالكتاب يدور على فكرة الفوضى، اذن فالقضية في عالمها مطروحة، ونحن بحاجة الى ما اسماه بعضنا مثل «ابو القاسم» ـ وأنا أجتهدت أيضا وطرحت هذه التسمية ـ بـ «الرؤية المؤمنة» وهنا قفزنا من الرؤية ـ وهو أمر بالغ الأهمية ـ الى المنهج المعرفي المؤمن، وهي نقطة مهمة للغاية، اننا بحاجة الى هذه الرؤية المؤمنة كالمنهج العلمي المعرفي في كل العلوم، وهو الشعار الذي يندرج تحت أسلمة العلوم.. اذن العمل على هذا الصعيد مهم للغاية.. ولقد وقفت أمام التعامل مع القرآن الكريم، وهنا أسدي

تحية لمؤلف الكتاب، وأنا فرح بهذه المحاولات الجارية حاليا في أكثر من مكان، وأنا فرح أيضا للحوار، ولا أعطي رأيا نهائيا، الذي دار حول فكرة «الكتاب» حول كيف يستخدم الله سبحانه هذا اللفظ العربي وكيف نستخدمه نحن، فالموضوع في حد ذاته في حاجة الى مزيد من الجهد، وطريقة أخي أبي القاسم سواء في المنهج المثالي أو في النظر للآيات تستحق التقدير، وأنا مع رجل يعيش مع القرآن الكريم حقيقة، ويقرأ المرء الآيات التي أوردها، فيرى رؤية جديدة طيبة، ولعله يغنينا على هذا الصعيد بانه فعلا عاش مع القرآن الكريم، وأنا تابعت اجتهادا آخر صدر مؤخرا، وهو اجتهاد المهندس محمد شحرور في كتابه «الكتاب والقرآن.. قراءة معاصرة».

الواقع انه من النتائج التي توصل اليه أخي أبو القاسم هي: عدم الفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية.. وأنا أرتاح لهذه النتائج التي تنظر الى الانسان باعتباره جزءا من الكون، ومع ذلك فالتساؤل الأساسي الذي يشغلني منذ فترة هو: هل العقل البشري الذي أعطاه الله للانسان اختلف منذ بداية الخليقة؟ هل تم نموه بين رحلتين للانسان.. رحلة تمتد على مدى أجل الانسان كفرد، ورحلة على مدى البشرية ككل؟ في معالجتي هنا بدا لي الحديث عن البشرية ككل وهنا تأتي قضية «أوجست كونت» والتركيب الثلاثي، وأصدقك القول أجد في نفسي شيئا حول هذه الفكرة، وأنا أتابع القراءات والمذاهب الفلسفية التي صدرت، .. وربما دراستي التاريخية وتأثري بمؤرخين يرون التاريخ يمر في دوائر، وان فكرة التقدم هذه، هي فكرة سماها عندما ناقش كتاب ماهية التقدم الى أفكار وجودية تحث الانسان بهذه الصورة، وابراهيم الذي جاء الاستشهاد به وصل الى هذه الأمور في مدار حياته بنفسها، فالانسان في حياته يرتبط بالشيء والشخص والفكرة، ويمر بهذا التطور، والمسألة تحتاج الى وقفة طويلة.. وأنا أحب ان أسمع من أخي لان هذا له علاقة بسؤالي التالي: ونحن نكتب هذا..

نكتبه لمن؟ أجيب وأقول إننا نكتبه لأمة الاسلام وللعالم، فالعالم لديه ثقافاته المتأثرة بثقافة الغرب، وكثيرون من أبناء أمة الاسلام تأثروا بثقافة الغرب، وأخي أبو القاسم وهو يكتب ونجد في خلفية رأسه عصارة ثقافات الغرب على هذا الصعيد، وهو لذلك قد ناقش المادية وتطرق الى الهيجيلية وكان في الخلفية علم الاجتماع الديكارتي.. الخ وهذا مُبرّر، واذا أردنا ان نخوض غمار الحوار مع العالم فأنا لست من المدرسة التي تقول «يسقط هذا».. وكلنا مررنا بجهد كبير لنحاول ـ أول الأمر ـ ان نتواءم مع أنفسنا أولا ومع ثقافتنا، ثانيا ان يقول أخوة لنا « اننا مضطرون لاستخدام مصطلحات الغرب».. الخ، لكن هذا يقتضي الى ان نستخدم النظرة النقدية لبعض الأفكار الأساسية، ومنها فكرة «التطور» وهذا يقودني الى تعبير البدائية في حديث أبي القاسم عن المراحل الثلاث.. «التصور الاحيائي البدائي» وأصدقكم القول.. قط لم أطمئن لهذا المصطلح، فأتمنى استنارة في هذا الموضوع والنظرة هذه حتى في الغرب الآن محل اعادة نظر، فالمجتمعات التي كانت توصف بالبدائية وبعد مرور علم الانسان الحديث بمدارسه، تغير تلك النظرة خاصة وان هذه المجتمعات تواءمت مع بيئتها، وطبيعي ان يحدث فيها انحراف.. ولكن لهذا الانحراف أسبابه، وأتمنى ان أستفيد من أخي ليساعدني على الحسم في هذه الفكرة الرئيسية المتعلقة بتطور البشرية، لذلك أستشعر بالحاجة لمزيد من الشرح والقراءة ربما مع أخي أبو القاسم، لأفهم أكثر المراحل الثلاث، والتصور الاحيائي البدائي، والتفكير الكوني، ولأفهم موضوع خصوصية الأنبياء.. بني اسرائيل والأقوام ثم عالمية الاسناد، علما بانني مطمئن للخط الأساسي فيها لكن الحاجة ماسة لمزيد من الشرح.

ضمن هذا كله.. فالكتاب في نظري ـ كما تفضل بعض الأخوة ـ في حاجة الى شرح عدد من المصطلحات المستخدمة شرقا أو في «عالم المشيئة المباركة»

«عالم الارادة المقدسة» «عالم الأمر المنزه» وكيف نفصل بين «التصور الاحيائي والبدائي» «الثنائي التقاربي» «التصور الكوني».. يقينا عند أخي أبي القاسم البنيان قائم في ذهنه حين كتبه استخدم الايجاز الشديد، ونحن بحاجة الى تفصيل على هذا الصعيد، كذلك فكرة الخلق والتشيوء، استخدام مصطلح «التشيوء».. طبعا أخي أبو القاسم استخدم عددا من المصطلحات تثير تساؤلا.. «التشيوء» «التاريخانية» وكما قال بعض أخوتي بعضنا حنبلي في استخدام اللسان العربي، يا ترى كلمة «التاريخانية» ماذا تفرق عن التارخانية؟ أخي أبي القاسم يتعامل مع قطاع واسع من المصطلحات يستخدمها، والمفيد ان نستنير من هذه النقطة، كذلك «الاحيائية الأنيمية» أما موضوع مصطلح «المعرفة» ومصطلح «العلم» وهنا آتي بفكرة قيمة.. فكلنا يعاني من الصدع المعرفي، وأجدادنا استخدموا مصطلحات ثلاثة عشر قرنا متصلة ـ د. علي جمعة أشار الى هذا ـ والصدع حدث في القرن الثالث عشر للهجرة فانفصلنا عنها، وكلنا يعاني من ذلك حقيقة، فهل من المفيد عند الكتابة ان نقيم جسرا؟ أنا أرى ان هذا ضروري في كل العلوم ومنها هذا الجهد الطيب، أما النتائج التي يتوصل اليها الكتاب في النهاية تستحق النظر في الحقيقة، والمصطلحات التي يقف عندها الكتاب، مصطلحات مهمة «الأمية المعرفية».. الخ.. والحوار سيكشف حجابا اثر حجاب اثر حجاب عن ذلك الوجه الجميل للعروس السودانية فيزداد تواؤما وحفظ الله أخي وشكرا.

□ **د. ممدوح فهمي**

بسم الله الرحمن الرحيم.. لقد قرأت جزءا من المقدمة، وكانت لغة الكتاب عقبة في استيعابه، وصرفتني عنه، ولكن شيئا ما جذبني لأعاود القراءة، ولأخترق الحاجز لبعض الصفحات الأولى.. الى ان وجدت جزءا في ص ٦٧ يتكلم فيه عن الناسخ والمنسوخ.. فبدأت أنتبه وأخذت البحث بجدية وقرأت حقيقة ثلاثة

أرباعه، وحرصت على ان آتي اليوم رغم ان محصولي من الملحوظات قليل، لأنني أشعر ان هذا البحث مهم جدا وجريء في اجتهاداته، وجريء في تعامله مع القرآن، ولقد فهمت ان دعوته الأساسية تقول «انه قد آن آوان القراءتين» وهي دعوة جاءت في وقتها تماما.. والكتاب بصورته الحالية يخاطب الصفوة من الاسلاميين المهمومين بتجسيد الحضارة الاسلامية، وهو ـ كما شعرت ـ يقول آن الآوان قد جاء لنضع أساس نهضة معرفية أو حضارية، ومن هنا فلابد ان ننظر الى القرآن على انه قاعدة هذه الحضارة فهو كتاب شريعة ومعاملات، وكتاب تاريخ وقصص، وكتاب مواعظ أخلاقية، وكتاب في فلسفة التكوين وعلاقة الانسان بالله وبالكون والمصير والبداية وكتاب للجدل والفكر السياسي والاداري.. والجديد في البحث الذي أمامنا.. انه ينظر الى القرآن على انه كتاب في علم المعرفة أو كتاب في تكوين العقل، وفي كيفية النظر في الكون وقراءته.

كما ان لي تحفظا على فكرة الجمع بين القراءتين خاصة وان المؤلف يتحدث عن الغيب والواقع.. وكنت أفضل ان لا يسمي الغيب غيبا، وانما يسميه صراحة «الله» خاصة عندما يتكلم عن القرآن والكون، وكلاهما من خلق الله، فالكون به سنن خلقها الله، والقرآن فيه جزء كذلك وأرى ان القرآن ليس معادلا للكون ـ كما يقول المؤلف ـ وإنما مهيمن عليه.. بمعنى ان بالقرآن الأمر الالهي لأنه كتاب شامل، وهذا الأمر الالهي مفارق لكل السببية الداخلية في منطق الكون والتي تحاول العلوم الطبيعية والانسانية ادراكها، هذه الهيمنة أو المفارقة أو هذه المسافة، لابد وأنها جوهر الايمان، .. والآية الثانية سورة البقرة ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾ تضع دائما سقف التصادم بين العقل البشري وبين أي آية من آيات القرآن.. حيث يحل التصادم بالخضوع أو الايمان.. ومن هنا كانت الهيمنة عملية ضرورية.

فكرة الناسخ والمنسوخ ـ وأنا لست عالما بالدين ـ كانت تؤرقني، ولقد

سعدت جدا حينما قرأت في هذا البحث ان القرآن ليس فيه كلمة واحدة منسوخة، كما سعدت جدا بفكرة الآيات وترتيبها، كما لاقت فكرة «السبعة أحرف» هوى في نفسي، وان كنت أطمع في ان يقدم البحث لها تأصيلا، فنحن لا يجب ان نكون مشغولين باقامة صلة وجسر بالعالم ـ والتي هي فكرة عالمية الخطاب ـ بل علينا ان نقيم صلة وجسرا مع ثلاثة عشر قرنا مضت برز خلالها فكر جديد بالحوار معه والاجتهاد انطلاقا منه.

لاحظت ان «أبو القاسم» مشغول بارضاء العقلية الغربية وذلك باستخدام الألفاظ الصعبة، ثم يعود فينسى فيخاطب المسلمين والعرب.. كما لفت نظري هجومه على الصوفية، ومع ذلك بالكتاب «صوفية» كثيرة.. وأنا أدعوه ألا يترك هذه الصوفية لأنها منهج هام للعلم، لان العلم ليس كله عقلانية، وبخصوص عملية الفصل التي ورد ذكرها في ص ٨١. أنا لا أرى فصلا بين العلوم الطبيعية والاجتماعية بل هي متصلة وان كانت في حدود، كما أنني أرى ان الغرب يسعى لكشف السنن الكونية فهو لا يبحث عن وهم، وانما عن جزء من الحقيقة.. ونحن لدينا الحقيقة المهيمنة وهي الايمان بالله.. وهذا ما يفتقده الغرب.

وأتساءل ما الاسماء التي تعلمها آدم، فما زلت احتاج دليلا من ان الاسماء تدخل ضمن شرعة الزواج ولا تخرج في أصولها عن زوج وزوجة وابن وابنة.. وأنا مع المؤلف من ان الاسماء لم تتصف بالشمولية ولكنها تخالف ما جاء به المؤلف أيضا.. وهذا الموضوع يحتاج الى بحث.. كما لمست رأي البحث الجريء في ان لم يأمر ابراهيم بذبح ابنه وانما أخذ ابراهيم بصورة الرؤيا على اعتبار ان رؤية الانبياء حقيقة.. فكون ان الله لم يأمر ابراهيم.. فهذا رأي جريء.

لي ملحوظتان في المصطلح.. أعتقد ان استخدام كلمة «التفاعل» أدق من كلمة «التعاطي».. كما أبدي اعجابي بالاستخدام الجديد للمصطلحات.

بودي ان أتحدث بكلمات قليلة، ولكنها كلمات صريحة، والذي أريد ان أقوله ان بيني وبين أبو القاسم ودا شديدا وقطيعة فكرية شديدة، وأعتقد ان هذه القطيعة الفكرية لا تفسد هذا الود الذي بيني وبينه.

كان حظي مع هذا البحث سيئا، لانني كنت مسافرا الى الأراضي المقدسة التي يسميها أبو القاسم الأراضي المحرمة، واثرت ألا اصطحب معي هذا البحث وأنا ذاهب الى الأراضي المقدسة، وعندما عدت شُغلت بندوة للمعهد وبأوراق كثيرة، لكن الحمد لله وفقت أن أقرأ جزءا من هذا البحث وهو الذي سألقي ببعض الملاحظات حوله.. فهذا البحث بناء محكم، كنسق في التأريخ وتقديم تصور، وهو نسق في منهجية القرآن المعرفية، وبالتالي كنت أتمنى ان يخضع لمناقشات أكثر من هذه الجلسة، وكنت أتمنى ان يكون هناك وزن في الحضور والمحاورين للونين من التخصصات، أي أصحاب الفكر المنهجي والمعرفي، ومن لهم عمق في الفكر القرآني والبعد الفكري الديني، لانه في مثل هذه الأمور نحتاج الى نوع من الضبط والمسئولية، وهذا ما يجعلني أفهم.. ان شخصا مثل الشيخ الغزالي عندما قرأ البحث استفز الى درجة الغضب، وهو كما نعلم امام الاجتهاد في هذا العصر، والحقيقة أنا أقرأ كلام أبي القاسم في ضوء معرفتي بمنطلقاته والاطار الذي يفكر فيه وينطلق منه.. وكثيرون ممن تكلموا مثل أ. عمر عبيد، أو د. فؤاد باشا وجدوا أنفسهم أمام تفسيرات لآيات القرآن الكريم في غاية من العجب، وفي غاية من الغرابة.. وأنا أسميها تفسيرات باطنية عرفانية، وأتساءل لماذا انطلق أبو القاسم الى هذه التفسيرات؟ أجيب أيضا بأن أبا القاسم له موقف انكار للسنة النبوية، ومن ينكر السنة النبوية سيجد أمامه أشياء في الشعائر والعبادات والأحكام الاسلامية لن يستطيع أن يفسرها الا بالسنة، فاذا كان هو منكرا لهذه السنة، ولا يرى مصدرية الا في القرآن الكريم فقط، فهنا يدفع

دفعا على ان يفسر القرآن تفسيرات غريبة، مثلما قال ان الفجر ركعتان، لان النور والظلمة أو الضياء والظلمة اثنان.. اذن الفجر ركعتان!! والشفق به ثلاثة ألوان اذن المغرب ثلاث ركعات.. والعشاء لا أعرف كيف فسرها.. وقياسا عليها كان الظهر والعصر كذلك أربع ركعات.. اذن هذا الموقف من البيان النبوي كما يسميه يدفعه دفعا الى هذه التفسيرات.

أبو القاسم أيضا له كتاب عن العالمية الثانية، وهناك جهود أخرى عن العالمية الثانية منها كتب محمد محمود طه في السودان، وأذكر أنني سألت أبا القاسم مرة وكنا في مالطا.. هل تتبنى فكر محمود محمد طه؟ قال: «أنا أختلفت معه في أشياء» ومع ذلك فأنا أعتقد ان بحث أبي القاسم لا يمكن أن يناقش مناقشة جادة وحقيقية ومسئولة الا اذا قرئ مع كتاب أبي القاسم عن العالمية الثانية ومع كتب محمد محمود طه؛ لان هذه مدرسة يجب أن نقوم بتقييمها بايجابيتها وسلبياتها.. وبالمناسبة فأنا لم أكن مع الاخوة السودانيين عندما أعدموا محمد محمود.. فعلماؤنا يقولون ان المرتد يستتاب مدى الحياة فما بالنا بمن لم يرتد؟وليس من مهام العلماء قتل أصحاب الاجتهادات الشاذة.. نعود مرة أخرى لأبي القاسم الذي يتحدث عن ان الرسالات السماوية من آدم حتى محمد كانت في اطار الاصطفاء ولم تكن الرسالة عالمية، وهذا ما جعل الشيخ الغزالي يتكلم ويقول ان عالمية الرسالة جاءت في مكة وفي الآيات المكية، وليس في الآيات المدنية فقط، كما يقول اننا وبعد أربعة عشر قرنا نقف أمام ارهاصات العالمية، وان العالمية التي كان يمثلها ظهور الاسلام كانت عالمية الأميين غير الكتابيين، ومن هنا كان لابد ان أقول أن بيني وبين هذا الفكر قطيعة فكرية ومعرفية، لان هذا الدين الذي نتدين به مسئولية، ولابد ان نكون صرحاء عندما نتحدث مع الود الشديد الذي بيني وبين أخي أبي القاسم.

أما موضوع الثلاث مراحل التي هي العقلية والثنائية... الخ والتي تحدث فيها

الكثير من الاخوة.. أقول ان هذا تأثر بالوضعية الغربية التي تقول بطفولة العقل البشري ثم الميتافيزيقا ثم الوضعية، وأظن ان أ. عمر قال ماذا نصنع مع آدم في مرحلة فكره ونبوته ورسالته؟هل كانت تمثل مرحلة طفولة أو مرحلة احائية؟ لقد قرأت في القاموس الفلسفي الذي صدر عن مجمع اللغة العربية وكاتب المادة للأسف الشديد هو الدكتور ابراهيم مدكور الذي تكلم عن التوحيد وقال ان المراحل الأولى لم تعرف التوحيد!! وان التوحيد ظهر عندما نضج العقل البشري!! هذه هي الوضعية الغربية التي دخلت في قاموس وضعه شخص درعمي (خريج من كلية دار العلوم) وهو أستاذ عظيم ورئيس مجمع اللغة العربية.. ورغم أنني أزعم انه كانت هناك قبائل بدائية وكان هناك شرك ووثنية عرفتها البشرية الا ان ذلك كان انحرافا عن التوحيد، فالبشرية لم تبدأ بالوثنية كما تعلمنا الوضعية الغربية، وانما بدأت بالتوحيد ثم انحرفت، وعندما نتحدث عن البدائية لا نقول ان كل البشر كانوا بهذا الشكل أو كانوا وثنيين، وعندما يتكلم الكتاب في ص ٣٣ نجده يقول ان الخطاب الالهي ابتداء من آدم وانتهاء الى محمد (من والى) كان خطابا حصريا يقوم على الاكتفاء، ويتوجه الى دوائر بشرية معينة، وان خطاب محمد حول الخطاب الى ذرية ابراهيم واسماعيل وانتهاء بمحمد خاتم النبيين، ولقد كان بودي ان أعرف في كلام أبي القاسم شيئا عن ان محمدا لم يكن فقط خاتم النبيين، وانما خاتم المرسلين، فهذه قضية هامة عند الكلام عن العالمية وعن محمد طه والرسالة الثانية بل وتثير علامات استفهام، وتحتاج الى شيء من التوضيح خاصة وان الخطاب الاصطفائي أو التخصيصي لم يكن تخصيصا عربيا، لأن الرسالة عالمية وأن بدأت من مكة.. وطبيعي أن يكون العرب أول المستجيبين.. ولكن السؤال هل الدعوة كانت للعرب فقط؟ هذا الكلام نرفضه.. وللأسف نجد لفكر أبي القاسم هذا انتشارا في بعض البلاد الاسلامية.. والعقيد القذافي يردد هذا الكلام أيضا.. والمدهش ان أبا القاسم

يستبعد أيضا الوسطية كمنهج اسلامي، ويرى ان الوسط مجرد امتداد جغرافي!! كما انه يتحدث عن «عروج الرسول الأخير» تعبيرا عن وفاة الرسول.. وهذا تعبير ـ بالنسبة لي ـ غير مفهوم.. وفي ص ٣٨ يقول «حتمية ظهور دين على المشركين والمرتدين عن دينهم من أهل الكتاب وعلى الكتابيين من اليهود والنصارى، ولم يتم ذلك في النطاق التاريخي للمرحلة الأمية التي حددت خصائصها سورة » الجمعة » وأوقفتها على الأميين العرب » المؤلف هنا يتكلم عن المرحلة التي لحق فيها الأميون بهؤلاء الذين آمنوا، وأنا أريد ان اقول انه ليس كل الأميين لحقوا بالذين آمنوا، فظل البعض مجوسيا.. بل كثير من أهل الكتاب ظلوا على دياناتهم، ولم يلحقوا بهذه المرحلة.

أيضا حديثه في ص ٣٩ عن الخطاب المتدرج يحتاج الى فهم أو تفسير، وهناك عبارة شديدة الوضوح في ص ٤٠ يقول فيها «فالخطاب موجه الى مرحلة عالمية تالية نعيش ارهاصاتها الآن، وبعد مضي أربعة عشر قرنا قمريا من عالمية الأميين » فهو يرى ان هناك عالميتين، الأولى عالمية الأمية وهذه التي كان بها اصطفاء وانحصار، ونحن الآن على أبواب العالمية الثانية والتي أفرد لها كتابا.. ويعود ويفرق بين الاسلام وبين الهدى ودين الحق، وان الهدى ودين الحق هو دين العالمية الثانية، وان التعبير هنا بالمضمون وليس باسم الاسلام وفي ص ٥٩ نجد جزءا من التفسير ـ وأنا مصر على تسميته بالتفسير الباطني ـ يتكلم أن السبع المثاني هي السموات السبع!! كيف اذن آتى الله محمدا «السموات السبع والقرآن العظيم؟ » لم نفهم.. ولون آخر من التفسير الذي أشرت اليه يدور حول موضوع الشفق والتفسيرات التي جاءت في ص ٦٠، ٦١ حول عدد الركعات، وتفسير آخر في ص ٦٢ يعقد المقارنة ليس فقط في الموضوع الذي أشار اليه د. أحمد فؤاد الذي هو موضوع الجمل والفراغ والجبال وتسطيح الأرض ـ وهذه ألوان من التفاسير شديدة الغرابة ـ بل هو تفسير صوفي باطني، فنحن نقرأ لابن عربي حيث

نجد أشياء ذات خيال بديع ولكن لا علاقة لها بهذا الدين، ومعروف ان هناك نسقا باطنيا عرفانيا بل وغموضيا.. ونحن نعرف كيف بدأت الغموضية ونشأت في الديانة الشعبية الاسرائيلية، والافلاطونية الحديثة، والمذاهب الفارسية وكيف أفسدت المسيحية، وكيف حاولت أن تفسد الاسلام.. ونظرية وحدة الوجود الى آخر هذه النظريات الغموضية المهروفة.. ومؤلفنا في ص ٦٢ أيضا يقدم تفسيرا من هذه التفسيرات حين يقول: «حين يماثل الله في قوانين الطبيعية الكونية ما بين السماء ذات الرجع أي التي تقذف بالماء والأرض ذات الصدع التي تمتصه في رحمها تهيئة للانبات في غاية محددة.. انبات كل ذي زوج بهيج، يمثل الله بين هذا وبين الماء الدافق من صلب الرجل ليختلط بماء الزوجة من الترائب فيأتي المولود ذكرا أو أنثى كل زوج بهيج بشرعة التزاوج الأخلاقية» وأنا أتساءل ما العلاقة بين السماء التي تمطر والأرض التي تتقبل هذا المطر، وبين مني الرجل وماء الزوجة؟ تماما مثل موضوع الجمل وارتفاع الجمل وارتفاع السماء وموضوع سنام الجمل وموضوع الجبال.. وفي ص ٦٣ يتكلم عن مقابلة بين بعض المصطلحات القرآنية، ويصل منها الى تفسير مادي حتى في عملية الخلق، العبارة تقول «فالشمس تقابل القمر والقمر مثنى الشمس، والنهار يقابل الليل والسماء تقابل الأرض، فهذه متقابلات كونية طبيعية ثنائيا، ولكنها متفاعلة ببعضها كتفاعل السماء ذات الرجع والأرض ذات الصدع» ويقول أيضا «وفي اطار هذا التفاعل بين السماء والأرض يأتي عنصر الحركة الكونية الفلكية المؤدية الى قوة التفعيل الثنائي الكوني، وهنا يتولد ما يرقى على المادة المحسوسة في ظاهرات الطبيعة أي النفس التي حيرت العلماء، فالكون المرئي يلد نتاجا غير مرئي عبر التفعيل الكوني الثنائي» وأنا أقول اذا لم تكن هذه هي الداروينية والتولد الذاتي، فماذا تكون؟ حين يتولد غير المرئي عن الكون المرئي.. تولد النفس التي حيرت العلماء من المقابلة بين هذا الكون «الشمس، القمر، السماء، الأرض».. ويقول «

فالنفس نتاج تفعيل كوني جدلي لظاهرات الطبيعة الكونية المتقابلة، فهي مركب ثالث ولذلك، وهذا أخطر مبدأ معرفي، تملك هذه النفس قابلية الاختيار؛ لأنها مركبة على أساس الانقسام الكوني وتفاعله الجدلي فهي ـ أي النفس ـ قابلة لان تنقسم بين فجورها وتقواها» هذا لون أيضا من التفسير الذي يدفع اليه الأستاذ أبو القاسم من هذا المنطلق العرفاني.

أقول ان مثل هذا الفكر نحن مطالبون بان نحاوره وان نتقبل ايجابياته وان ننبه على ان القضية لابد ان تخضع في التقويم لاناس متخصصين، لان كثير من استخدام المصطلحات ـ كما أشار د. علي ـ لا علاقة لها بالمصطلح العربي، ثم ان فكرة التجاوز لتراث هذه الأمة حيث نجد المؤلف لديه تجاوز للسنة وللتراث انطلاقا من المبدأ ﴿كلما دخلت أمة لعنت أختها﴾ وتلك ما تسمى بالحداثة وبعد فترة تظهر فكرة ما بعد الحداثة.. وبذلك نعمل نوعا من الانقطاع مع فكرنا وتراثنا.. وحقيقة لا أكتمكم.. فنحن أمة في حالة قتال وفرض عليها القتال من قبل الغرب، وأمضى أسلحة لهذه الأمة هي تراثها وحضارتها، والتراكم المعرفي الموجود في تراثنا.. وأحيانا أتساءل لمصلحة من ينزع سلاح الأمة وهي في حالة قتال؟

النقطة الأخيرة التي أريد أن أختتم بها.. هي أنني لا مانع لدي من أن يجتهد أبو القاسم وغيره ما شاء له الاجتهاد، ولكن هذا المعهد الذي نحن في رحابه ومرتبطون برسالته في أسلمة المعرفة يواجه الكثير من التحديات والمؤامرات والأكاذيب، ومثل هذا الفكر اذا ارتبط بالمعهد العالمي للفكر الاسلامي فأعتقد ان الكثيرين الذين يحرصون على علاقتهم بالمعهد يجبرون ويدفعون دفعا الى قطيعة معه.. ورغم انني سعيد بأن يكون المعهد العالمي اطارا لحوار مع كل الأفكار ولكن سعدت أكثر عندما كتب الشيخ الغزالي كتابه عن السنة النبوية وكتبه في اطار مشروعات المعهد، ولأن الرجل كان شجاعا فلم يشأ أن يحمل

المعهد العالمي ـ في الطبعة الأولى للكتاب ـ السهام التي ستوجه اليه نتيجة نشر هذا الكتاب وقال «بل أتحمل أنا هذه المسئولية».. ورغم ان الشيخ الغزالي استخدم منهج المحدثين والفقهاء بدقة شديدة.. «وأنا كتبت دراسة عن الغزالي ومعارفه الفكرية ونشرتها في سلسلة وطبعت الآن في كتاب» الا أن أحد منكري السنة (وهو د. أحمد حجازي المفصول من الأزهر) أراد ان يحتج بكلمة للغزالي في ترويج هذا الفكر المنكر للسنة.. من هنا أريد أن أقول ان هناك سهاما كثيرة توجه للمعهد أو لغير المعهد أو لفكر التجديد وتريد أن تشوه الصورة بشكل كامل.. وأذكر أنني سعدت كثيرا حينما أوردت في كتابي مأثورا ولم أقل انه حديث لأن سنده لم يصح، واذا بالاخوة في واشنطن يرفضون القول المأثور، وقالوا نحن لا نصدر مأثورا غير صحيح.. رغم انه صحيح المضمون والمعنى لكنه لم يصح سندا.. أقول هذا الكلام بصراحة شديدة لحبي لأبي القاسم ولحرصي على المعهد ورسالته وغيرتي على ديني الذي هو سلاحنا الوحيد والأمضى في هذه المرحلة التي نعيش فيها.. وأخيرا أقول مرحبا بهذا الفكر نحاوره، وأتمنى أن تكون هناك ندوة للحوار الآخر فيها الشيخ الغزالي والدكتور القرضاوي والدكتور العوّا والدكتور سيد دسوقي.. لان كلام هذا البحث خطير ولابد أن يناقش مع كتاب «العالمية الثانية» وكتب محمد محمود طه، لنعرف مدى العلاقة مع هذه المدرسة التي لها توجهات نريد ان نتحاور معها.

▢ د. طه جابر العلواني

شكرا للأستاذ الدكتور محمدعمارة وبارك الله فيه على غيرته على البحث والباحث والمؤسسة، وأود هنا أن أذكر أن الشيخ الغزالي بعث لنا بورقة مكتوبة سنقرأها ـ ان شاء الله ـ بعد الفراغ من تعليقات الحضور، وفي الوقت نفسه أود أن أؤكد للدكتور محمد عمارة ـ حفظه الله ـ أنه حينما استكتبناه معالم المنهج

الاسلامي عقدت ندوتان لمناقشة معالم المنهج، وتجدون معالم المنهج وحده بعد تطويره بعد الندوتين، ومناقشات الأخوة الذين شاركوا في هاتين الندوتين في نسخة أخرى.. والمعهد وهو يشق طريقه في عملية تغيير يعرف حجمها، لا يحاول أن يحابي أحدا أو فكرا وانما يحاول أن يصل الى الفكر الصحيح، وهو يعتقد ان الفكر الصحيح يمكن أخذه من كتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم)، ويعتقد جازما بأن كتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) قادران على مدنا بالفكر والمنهج والشرعة التي نحتاج.. بشرط حسن الفهم وحسن التلقي وصحة الوثائق، وهذا ما نحاول أن نسعى اليه، وأقول ان هذا الكتاب ـ نتيجة الحرص ومدى الاهتمام بقضية القرآن الكريم، وان ما ورد فيه له علاقة بكتاب الله جل شأنه لا بشيء آخر ـ دفعتنا غيرتنا لأن نطبع من مسودته حوالي ٢٠٠ نسخة وزعت في سائر أنحاء الأرض على كل من عرفنا من المتخصصين الذين لديهم اهتمام، وجاءتنا بعض الردود المكتوبة، وننتظر ان نعقد ندوات في أماكن مختلفة والتي لا نستطيع أن نحضر الناس منها في موقع واحد، لتجمع بعد ذلك حصيلة هذا النقاش وهذه الندوات.. فتتم مناقشة قضاياها الأساسية، ومدى تأثيرها على الموضوع، والموضوع أهميته بالنسبة لنا أنه يحاول أن يقدم منهجية معرفية مستقاه من القرآن العظيم، وهذه المنهجية رغم ان محاولات أبي القاسم للتمثيل لها أو اسقاطها على نماذج وأمثلة ولم يحالفه التوفيق في معظمها، أو أنه حين قدم تفسيراته هذه، غلب عليه ما يغلب على الآدمي دائما من الفهم الخاص لأدنى ملابسة الذي قد نسميه ذاتيا أو ذوقيا أو نسميه تأمليا أو شيئا من هذا، فذكر امثلته ليعزز بها النظرية، وأنا عندي فصل دقيق وكامل بين الفكرة الأساسية التي حاول الكتاب أن يقدمها.. وهي فكرة أن القرآن الكريم على منهجية معرفية وهذه الفكرة فكرة أساسية نحن حريصون على بلورتها وتقديمها وننظر اليها على أنها وجه من وجوه اعجاز القرآن نتحدى

الدنيا بها في عصر العلم والمعرفة والمنهجية، أما نماذجها أو أمثلتها وكيفية الاستدلال عليها فهي التي سوف يبلورها النقاش ـ ان شاء الله ـ واسهامات العلماء متعددي التخصصات، لكي تأتي الأمثلة والنماذج والتطبيقات مناسبة، وفيما يتعلق بي فأنا أعرف نفسي طالب علم، ولي اهتمام وعلاقة بالتراث، بالتفسير والفقه وأصوله.. وأخذت على أبي القاسم كثيرا من هذا!!

بالنسبة لكتاب العالمية الثانية اطلعت عليه وطلبت من أبي القاسم أن يعيد النظر في كثير من قضاياه، لاعداده لطبعة قد نتبناها بعد تجريدها مما لوحظ عليها، وبعد وضعها بالشكل الذي يرتضيه منهجنا، ولتقبله في هذا المجال، ولكنني في حدود معرفتي القاصرة المحدودة لم أجد أي صلة لا من قريب ولا من بعيد بين عالمية محمود طه وبين ما يدعو اليه أبو القاسم وما ورد في عالميته، وأستطيع أن أقدم من خلال معرفتي المحدودة وقراءتي للعالمية ولهذا البحث.. أن الصلة منبتة تماما بين أطروحات أبي القاسم ومحمد محمود طه، لكنني لا أدري اذا كان أ.د. محمد عمارة يعرف ما لا أعرف أو اطلع على ما لم أطلع عليه.. هذا وأترك الاجابة عنه للأخ أبي القاسم نفسه، لكن في حدود علمي ومعرفتي لدي ثقة تامة من خلال قراءتي للعالمية، أو دراستي لها ومناقشتي لكثير من قضاياها مع أبي القاسم انها منفصلة تماما عن تلك الأطروحة التي طرحها الرجل الآخر، وان كنت أؤيد وجهة نظر أخي د. محمد عمارة أنه بغض النظر عن أطروحة الرجل الآخر نحن لا نرى الردة الا مفهوما مركبا يشكل التعبير جزءا منه وليس الكل من ذلك المفهوم، فالردة عندنا رفض كامل للاسلام، خروج على الأمة وجماعة المسلمين، والتعبير بعد ذلك بازدراء واحتقار مقدسات الاسلام أو انكار معلوم من الدين بالضرورة أو شيء من هذا، أما مجرد التعبير عن رأي، هذا لا نعتبره بمجرده كافيا ـ سواء كان كتابة أو قولا ـ لادانة انسان والحكم عليه بالموت، ولنا في دراسة هذا الموضوع شأن نعرفه في هذا الأمر.

بقي أن أؤكد ان هذا المنهج الذي انتهجناه ـ بحمد الله ـ نعتبره منهجا سليما، وما عقدت هذه الجلسة الا لنستمع لمثل هذا، وأنا شاكر ومقدر جدا للدكتور محمد عمارة هذه الصراحة التي نحتاجها، فمع صداقته ومع مودته التي أعرفها وأشهد بها للأخ أبي القاسم.. لم يمنعه هذا والأمر أمر دين ـ كما قال ـ أن يقول رأيه بكل صراحة ووضوح بل جاوز موضوع التعبير عن رأيه الى الانطباعات أو خلفيات تلك القراءة.. هذا الأمر نحن نفتقر اليه، نحن في حالة الى أن نكون صرحاء مع أنفسنا وان لا نسمح بالمجاملات ـ بأي شكل من الأشكال ـ أن تتدخل في عمليات تكوين الفكر والرأي، فكما يقال «ان هذا دين فانظروا عمن تأخذون دينكم» فأنا شاكر ومقدر، وأعتبر د. عمارة في هذا قدم نموذجا في التعبير عن الرأي وفي مناقشة آراء الآخرين. ولا أشك ان هذا سيقع موقع الحسن من الأخ أبي القاسم والآن قبل أن انتقل الى د. جمال عطية أود أن اقرأ رسالة الشيخ الغزالي في الموضوع أو تعقيبه.

❑ قراءة رسالة الشيخ الغزالي

«تعقيبا على ورقة أ. محمد أبو القاسم.. يرى البعض ان اسلامية المعرفة تعني انقلابا في مناهج البحث وموضوعات العلوم ومسيرة الحضارة، وهذا رأي يحتاج الى رأي واستبانة، فان العقل الانساني قاسم مشترك بين الشرق والغرب، والفطرة الانسانية السليمة هي الأساس الذي نريد أن نبني عليه ونعلي البناء، لقد قدنا الحضارة ألف عام ثم فقدنا خصائص القيادة فقام غيرنا بوظيفتنا، فأحسن وأساء، وخلط عملا صالحا وآخر سيئا، وعلينا حين نستأنف رسالتنا أن نحق الحق ونبطل الباطل، فما كان حسنا أبقيناه وزدنا فيه، وما كان سيئا استبعدناه وجئنا بأفضل منه، ومن هذا المنطلق أقول: ان اسلامية المعرفة ليست حكما بالموت على العلوم الحديثة التي قامت على مناهج التجربة والاستقراء واستغناء العقل المجرد فهذا

مستحيل، انها قد تكون حكما بالموت على أوهام حسبت حقائق، أو على أهواء الحقت بالعلم وليست منه، ولا يعترض ذلك عاقل، ستظل الجغرافيا تصف البر والبحر والجو، ومعها في هذا الوصف علم طبقات الأرض وعلم الفلك، وسيظل علم النفس يصف الغرائز والانفعالات والمشاء العقلية.. من ذاكرة وانتباه وخيال... الخ، فاذا تدخلت الأسلمة، فلكي تمنع الشرود في الوصف واستخلاص أحكام خاطئة، أي أنها تعترض ما وصل اليه فرويد من تصور للعقل الباطن، ومن اطلاق العنان للرغبات المكبوتة دون اهتمام بضوابط الدين والخلق وستظل علوم الأحياء تعمل في مجالها، تصف آيات الله في كونه، وتبرز صفاته وأسماءه الحسنى.. حتى اذا بلغت تهويمات دارون في اصل الأنواع وتنازع البقاء والنشوء والارتقاء.. تدخلت بسلطة العلم لا بأثر الغيبيات وحدها كي ترد اليه وعيه، وتحفظ الناس من خلقه.. وهكذا، وستبقى علوم الحساب والجبر والهندسة كما هي.

أما التاريخ فلابد من تدخل الأسلمة لمنع الافتراءات التي أوقعها الغرب بتاريخنا، فقد تجاهل بحقد غريب عشرة قرون من أخطر وأندر حلقات التاريخ العالمي، فاذا تحدث عن حقيقة ما ردّ أصلها الى اليونان والرومان ونفي بخبث ان يكون للعرب أي فضل على الانسانية، وهذه نزعة صليبية منكورة تشد أزرها الصهيونية التي تزعم الآن ان الاسرائيليين هم بناة الأهرام.. ان الاسلام دين الفطرة وقد تألقت تعاليمه في حياتنا عندما كانت فطرتنا سليمة واشتغل العقل الاسلامي بالبحث المجزي في العلوم الانسانية والكونية على نحو معجب، كما ان علوم الدين استبحرت وفي مقدمتها الفقه بشعبه المختلفة، ويستحيل للفقه الروماني قدر اذا قيس بالفقه الاسلامي، وازدهرت الآداب في عصورنا الأولى، ثم نمنا نومة أكلت الأخضر واليابس من حياتنا، ونحن الآن نريد الذود عن وجودنا المادي والأدبي والعودة الى رسالتنا الاسلامية التي نهضت بنا أولا، وستنهض بنا

ثانية، والمحور الذي ندور عليه هو تصحيح الفكر والتزام الوحي فيما قال الوحي فيه كلمته، والتجديد والاجتهاد في شؤون الدنيا التي نحن أعلم بشؤونها، ولا حرج علينا أن نستفيد من تجارب غيرنا على ان نكون أيقاظا ولا نخدع أو نغش أو نصرف عن رسالتنا، وقد قرأت كتاب «منهجية القرآن المعرفية.. أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والانسانية» للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، وذكرت وأنا أقرأ كتابا آخر في موضوعه هو قصة الايمان بين الفلسفة والعلم والقرآن للشيخ نديم الجسر، وبين الكتابين بون بعيد، وان تشابهت الموضوعات حينا، فالأستاذ محمد أبو القاسم له أسلوب في الفكر عميق البحث يعلو ويعلو حتى يغيب عن عينيك أحيانا، ولذلك فلن يستفيد من كتابه الا متخصصون كبار، والمؤلف يعز القرآن الكريم اعزازا كبيرا، ويرى بحق انه أساس فذ لأسلمة العلوم الطبيعية والانسانية، وليس فينا من يخالفه في حدود المعاني التي شرحتها وان كنت أود الابتعاد عن مصادمات لا تساوي مؤنة الاشتغال بها مثل قصة يأجوج ومأجوج، وقصة الفداء العظيم لاسماعيل بن خليل الله ابراهيم، والبحث القيم لن يخدشه حذف هذه القضايا والله ولي التوفيق.»

▢ د. جمال الدين عطية

بسم الله الرحمن الرحيم.. والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله.. الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله.. في الحقيقة كانت أولى ملاحظاتي تتعلق بما انتهى اليه حديث د. عمارة وما تناوله حديث د. طه، واذا كان كلام د. طه قد ذهب بمعظم الداعي الى ملاحظتي الأولى، فلا بأس من أن أُذكّر بأننا في المعهد بحاجة الى وضع ضوابط لمثل هذه البحوث، والا لو ترك الأمر مفتوحا على مصراعيه لما كان لدينا مانع من ان نجتمع ونناقش أطروحة أركون وأطروحة حسن حنفي وغيرهم ممن يكتبون انطلاقا من تفسير

معين للقرآن الكريم، فأنا أظن ان الأولى قبل ان ندخل في مثل هذه النظريات والمناهج ان نضع منهجا للدخول فيها حتى يضبط الطريقة التي نتاول بها بحث مثل هذه الأمور، كما أني ـ من ناحية أخرى ـ أحذر من ان خروج مثل هذه البحوث سيفتح النور الأخضر لمن يتناولون فكرة اسلامية المعرفة بالهجوم، وكلمة عابرة في كتاب اسلامية المعرفة كانت موضوعا لمقال كبير لـ السيد ياسين، فاذا كنا نسمح بمثل هذه البحوث ان تحمل اسم المعهد فأنا أخشى ان يكون في هذا مادة كبيرة ودسمة لفرج فودة وفؤاد زكريا وغيرهما ممن يتربصون بأفكار المعهد ولن يجدوا أدسم من هذه الوجبة في تناول المعهد وأفكاره، وأقتصر على هذا مما كنت أعددته للملاحظة الأولى.

أخونا أبو القاسم صديق، ولأنه صديق فبحثه هذا أزعجني كثيرا وأتعبني كثيرا، وقرأته أكثر من مرة، وأتوقف وقفات قليلة دون الدخول في كل ما استوقفني عند قراءتي له، واقسّم هذه الوقفات الى أربع وقفات.. الوقفة الأولى تتعلق بالشكل. شكل البحث وبنيته، فالأستاذ أبو القاسم أشار الى ان هناك ملحقا لدلالات المصطلحات وأشار الى هذا الملحق أثناء البحث في عدة أماكن، وكان الأولى ان يكون هذا الملحق الذي فيه دلالة للمصطلحات التي سيستخدمها في بداية البحث، حتى نفهم البحث أثناء سيرنا وتقدمنا فيه، أما ان نصل الى الملحق بعد ان نكون قد أجهدنا أنفسنا في محاولة فهم البحث ونجد المفتاح في آخر البحث فليس هذا في تصوري بالطريقة المثلى في هذا المجال.

الملاحظة الثانية هي وجود عدد من الصفحات مكرر في البحث، ولعل هذا خطأ في الطباعة أو سهو من الباحث.. لا أدري، هناك على كل حال في ص ٦٨ تكرار، وهناك ص ١٢٩، ١٣٠ تكرار لصفحتي ١١٦، ١١٧، ص ٦٨ كذلك مكررة.

الملاحظة الثالثة من ص ٣٦: ٤٢ فيها مقدمة طويلة عن دوائر الخطاب

العالمي، وأظن انه لا داعي لها في هذا السياق، الا اذا أخذنا في الاعتبار اعتراضات د. عمارة حينئذ يكون هناك داع لها، ولكن من وجهة نظر الأستاذ أبو القاسم أما في سياق البحث، ولمن يتناول الموضوع دون معرفة بهذه الخلفيات فليست ضرورية بالمرة للوصول الى القول بعالمية الكتاب، فهذه بدهية كتب فيها الكثيرون، ويعرفها ملايين المسلمين وليست بحاجة الى هذه المقدمة.

الفصل الثاني بأكمله.. أي من ص ٧٩: ص ١٣٥ ـ في تصوري ـ لا يحوي جديدا لا على المستوى الكلي المنهجي ولا على المستوى التطبيقي في فروع العلم، ولذلك أقترح اما ابراز ما فيه من جديد ان كان قد غاب عني واما الاستغناء عنه بأكمله.

في ص ٤٩ وحتى ص ٥٣ في الهوامش التي جاء بها الأستاذ ابو القاسم في نهاية الفصول «الفارق بين بناء المفاهيم بشكل متناثر عام وبناء المفاهيم ضمن أطر منهجية».. هذا الهامش الكبير من أربع صفحات أظن أنه أهم من ان يبقى في الهامش وينبغي ان يجد مكانه في البحث.. هذا من ناحية الشكل وبنية البحث، ولا أريد ان أكرر ما قاله الزملاء من ناحية مصطلحات الاستاذ أبي القاسم.. خاصة وانه قد تجاوز ما يقال عن الكعبرة والاغراب والتشدق والحذلقة الى ابداع مصطلحات بكاملها واستخدامها، وفي بعض الأحيان لم يكن هناك داع بالمرة الى هذه المصطلحات الجديدة، وكان بالامكان تبسيط الأمر بالمصطلحات المتداولة المعروفة التي تؤدي نفس المفهوم، وبالتالي التي تسهل مناقشة البحث.. ولو قمنا في البحث بعملية التبسيط هذ ه أخشى أن نكتشف ان الأفكار التي في البحث أفكار مفهومة وعادية لدرجة ان نجد ان البحث لم يقدم اضافة في الموضوع، ونكون بصدد التحدي الرئيسي.. وهو ايجاد مضمون لهذه الأفكار البسيطة، المعروفة والمتداولة، من ان الله هو الخالق، وانه وضع للكون

قوانين وانه خلق الانسان وكلفه بتكاليف.. وغير ذلك من المبادئ والاشارات التي تعرض لها البحث.

البحث يمكن ان نسميه محاولة أو مشروعا لنظرية عامة للكون، وأنا أفضل هذا من تسميته الحالية «منهجية القرآن المعرفية» لاننا من أيام كنا نحاول تعريف أو وضع مفهوم لكلمة منهج ومنهجية، ولا أظن ان هذا البحث يغطي أيا من هذه المفاهيم، فلا هو يتحدث عن المنهج كطريقة في الحياة، ولا كمنهج للبحث، ولا كمنهج للفكر، ولكنه محاولة لوضع نظرية عامة للكون وأظن ان هذا يكون أقرب لبيان موضوع البحث، وعملية التنظير هذه، ووضع نظرية ليست أمرا جديدا، وليست بدعة، ولنا في تراثنا الكثير من محاولات التنظير، والتصور بان البحث جاء بجديد في مجرد فكرة التنظير فيه تجاوز للتراث وما فيه من محاولات، قد تكون طريقة أو مضمون التنظير ونتيجته، أو مسايرته لمكتشفات العلوم المعاصرة فيها جديد.. ولكن فكرة التنظير نفسها كما ورد في أكثر من موقع في المقدمة وفي البحث نفسه ليست جديدة، وحبذا لو اتجه الأستاذ أبو القاسم ـ عند اعادة النظر في البحث ـ الى ان يتعمق في جذور التنظير في هذا الموضوع بالذات في تراثنا وان يربط ما انتهى اليه بما سبق اليه الأولون.. يحضرني مثلا كلمة الشاطبي حينما يقول «ان تكون عبدا لله اختيارا كما أنك عبدا له اضطرارا» في محاولة للربط بين القوانين التكليفية التي وجهها الله سبحانه للبشر حاملي الرسالة وأصحاب حرية الاختيار وبين القوانين التي تتحكم في الكون بما فيها الانسان نفسه في جسمه ونظامه.

بخصوص ما أورده الأستاذ أبو القاسم في شأن يأجوج ومأجوج والأميين والنسخ وابراهيم وغير ذلك، ليس من المسلمات في علوم الشريعة مما يجعل ايرادها في منظومة يراد بها التنظير أمرا محظورا كمن يبني على شفا جرف هار فيسقط البناء كله بالتشكيك في هذ ه المقدمات غير المسلمة.. الأمر الآخر أنه الى

جانب مستوى التنظير بالصعود من الجزئي الى الكلي، هناك مستوى آخر للتنظير قد يكون أنسب لموضوع هذا البحث، وهو سد ثغرات لتكوين صورة كاملة، سواء كان سد هذه الثغرات بنصوص من القرآن أو بحقائق من العلم، ونصل بسد هذه الثغرات الى تكوين صورة متكاملة لفلسفة العلوم أو النظرية الكونية التي نريد بناءها، ثم هناك جانب آخر في موضوع التنظير، وهو الفرق بين التنظير الذي يضعه الفلاسفة.. وهذا البحث من هذا النوع، والتنظير الذي يضعه العلماء، علماء الطبيعة والفلك والذرة وغير ذلك، وأنا أظن ان التنظير الذي يضعه العلماء أولى بالثقة في عصرنا هذا من التنظير الذي يضعه الفلاسفة والذي يصطدم في بعض جزئياته كما أشار الى ذلك د. أحمد فؤاد باشا من التنظير الذي يضعه الفلاسفة كما قلت، وأخيرا في هذا المجال فالبناء الفكري للنظرية يجب أن يكون مبنيا على المنطق لا على الرموز والتفسيرات الرمزية والأدبية وغير ذلك، لان هذا مما يعتبر مناطق ضعف في النظرية، والرمزية وغيرها ليست الا مذهبا بين عدة مذاهب لا يمكن تبنيها في هذا المجال.

وأخيار أصل الى بعض الجزئيات التي لي عليها ملاحظات، فموضوع التفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية، قال بها بعض علماء الاجتماع في صدد صعوبة تطبيق القوانين على النفس الانسانية والعلاقات الاجتماعية، لأسباب كثيرة أوردها، وذلك في مواجهة محاولة لبعض العلماء الآخرين في مجاراة العلوم الطبيعية في وضع قوانين ضابطة للنفس وللعلوم الانسانية شأن العلوم الطبيعية، هذا الاطار الذي جرى فيه مناقشة التفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية، وسواء أخذنا بهذه التفرقة أم لم نأخذ بها فلا يصح أن تصرفنا عن حقيقة أخرى واضحة في القرآن الكريم وهو ان هناك قوانين وسننا تحكم النفس الانسانية وتحكم المجتمع وتحكم التاريخ، رغم كل ما يقال من تعقيبات ناتجة عن حرية الارادة الانسانية وعدم امكان التنبؤ بالتصرفات والنتائج المترتبة

عليها.. هذه الصعوبة قائمة ولكنها لا تمنع من ان هناك سننا يضعها الله سبحانه في هذا المجال كما وضع سننا للكون الطبيعي المادي.

أظن الزملاء أغنوني عن الكلام في موضوع التصور الاحيائي البدائي والتفسير الثنائي التفاضلي وغير ذلك وموضوع العالمية كذلك، أما تناول الأستاذ أبو القاسم بالمقارنات أو المقاربات أنا أوافقه على نقد هذا الاتجاه اذا كان المقصود منه محاولة جذب الاسلام الى مذهب من المذ اهب لاجراء المقارنة معه، ولكن هذا لا ينفي وجود مقارنات صحيحة ومفيدة، والمنهج المقارن لا يمكن ان نستغني عنه أو ان نلفظه على اساس الاستعمال السيئ من بعض الكتاب.. كذلك الاشارات التي أشار اليها في عدم قدرة البدايات التجديدية لمحمد عبده والطهطاوي في ص ٤٦، فأنا أظن أنه من الظلم لهؤلاء ان نحكم عليهم خارج الاطار الزمني الذي كتبوا فيه ما كتبوا ولابد أن نعطيهم حقهم في المحاولة، والا سيأتي بعد أبي القاسم من يشير الى محاولته ويقول عنها كذلك ما قاله هو عمن تقدمه.

موضوع اعادة الترتيب بعد نزول «المتوضع» ـ هذه من ألفاظ الأستاذ أبو القاسم ـ بالنسبة للقرآن الكريم في ص ٦٧، هذا جميل في أنه للقرآن معان عامة لا تقف عند حد سبب النزول المباشر، وهذا ما عبر عنه السلف من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولكنه أورد هذا في سياق لتأييد فكرته في عدم وجود نص، وأظن أنه لا يؤاتيه هذا كدليل في هذا الموضوع. أكتفي بهذه الملاحظات وأدعو صديقي الأستاذ أبو القاسم لان يعيد النظر في بحثه في ضوء هذه الندوة، ونرحب بهذا البحث في صورته الجديدة للمناقشة مرة أخرى، وشكرا.

❐ قراءة لرسالة د. اكرم ضياء الدين

شكرا للدكتور جمال والآن أود قبل أن اعطي الكلمة للأخ الدكتور سيف أن أتلو رسالة تعليقا على البحث من الدكتور أكرم ضياء العمري وهو رئيس قسم الدراسات العليا بالجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة.. يقول: «بخصوص كتاب منهجية القرآن الكريم.. المعرفة الكونية، فانه يتعذر اصلاحه، لأن المؤلف رفض الالتزام بمدلولات الألفاظ وقت التنزيل، وهذا معناه رفض مناهج التفسير بالجملة، وكذلك مناهج أصول الفقه والأخذ بمنهج الباطن والاشارة والرمز.. والكاتب له اطلاع على مناهج البحث ومع ذلك فهو يهاجم منهج المقارنات الذي يعتبر في العلوم الاجتماعية مثل التجربة في العلوم الطبيعية ولازال معمولا به في أحدث المناهج، ولا يرفض العقل منهج المقاربات ولا المقارنات اذا حدث دون تعسف، لان الاسلام كله سيتبدل عندما يرفض العقل الاسترشاد لأقوال العلماء في تفسير القرآن، وخاصة الصحابة والتابعين وكبار الشراح في العصور اللاحقة، وليس من الانصاف أن نتهم أفهام الصحابة والتابعين ونرميهم بالخلل في فهم دلالات الألفاظ كما في ص ٧٠، واذا ألغينا ذلك، فان كل مسلم يمكن ان يقرأ القرآن وفق مزاجه وثقافته، ويحمّل آياته من الرموز والاشارت حسبما يشتهي، وينتهي الأمر الى الغاء النص نفسه، اذ لا يمكن اعماله ما دامت ألفاظه لا تحمل مدلولات محددة واضحة، والدليل اذا تطرق اليه الاحتمال بطل به الاستدلال، وهل يعقل ان نلغي جهود مئات العلماء في فهم القرآن لنقرر ابتداء أن السبع المثاني هي السموات السبع؟ وان الآية ١٠١ من النحل هل مرادها الرد على منكر الترتيب وليس النسخ؟! أو القول بأن المراد بالأميين الآية ٢٨ من سورة الجمعة هل هم غير الكتابيين وليس غير الكاتبين لما يؤدي الى الاقرار بأن الأمية هنا هي أمية الدين وليس الكتابة وهو رأي المستشرقين؟! وماذا يعني التعبير بعروج الرسول الأخير بدل التصريح بوفاته (صلى الله عليه وسلم) الا أن

يرى دوام حياته؟! وكثير من الأفكار الأساسية للكتاب ظهرت في القرون الأولى للهجرة، لكن العقل الجمعي كان ضدها، فاعتبرت شاذة مخالفة لاجماع العلماء مثل قضية «وليس في القرآن ناسخ ولا منسوخ في ص ٦٦ من الكتاب» ويدل رفض المؤلف لتنزيل القرآن على سبعة أحرف كما في ص ٦٩ هي رفضه للسنة الصحيحة، اذ لا خلاف على صحة الحديث في هذا التنزيل والحديث في صحيح البخاري وصحيح مسلم وآخرين، وتمت استنباطات والتفاتات جميلة متعلقة بالمنهج العلمي والاستدلالات لهما من القرآن، ولو جمعت هذه المسائل في مبحث واحد من أربعين صفحة فانها ستقدم معطى طريفا منها ما ورد في ص ٧٩ من الفصل الثاني.. ختاما تقبلوا تحياتي.

☐ د. سيف عبدالفتاح

بسم الله الرحمن الرحيم.. ﴿ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا﴾ في حقيقة الأمر كما سبقني أساتذة كرام، ان هذا البحث كفيل باجهاد من يقرأه وكفيل باستفزاز من يقرأه على حد سواء. في واقع الأمر ان الكلمة ميزان اذا خرجت من فمك ولاسيما من قلمك فهي اما حجة لك أو عليك. ومن القلم لأنها أبقى أكثر ديمومة، ومن هنا يكون ضرورة أن نتناصح، والتناصح في هذا المقام فريضة، والورقة مليئة بالأسرار والشفرات، وعلى حد تعبير د. المسيري ان الأمر يحتاج الى فك الشفرة، وفك الشفرة قد يكون من صاحب الورقة ذاتها أو عن طريق وسيط، ولعلي سأتحدث عن خبرة قراءتي لهذه الورقة، ولن أتحدث عن الورقة ذاتها، لأنها قد تكون مفيدة في هذا المقام، لعلي وجدت الوسيط في مقدمة هذه الورقة التي كتبها د. طه، حينما دبج مدحا لهذه الورقة، فظننت أنني في يوم من الأيام سأحاور د. طه في هذا الأمر حتى يفهمني ذلك، ولكن حينما قال د. طه الآن انه قدم المقدمة قبل أن ينضج العمل فقدت الوسيط.

لغة الورقة شديدة الرمزية، وهي في هذا تتحدث عن المنهجية وصفات المنهجية كما تعلمنا ثلاث: الوضوح والضبط والتنظيم وأمورها تتعلق بشق في التنظير وشق في التطبيق وسأتحدث عن الشقين لأننا نعمل في بحث عن العلاقات الدولية في الاسلام ونعمل على وجه الخصوص، في مجموعة ما اصطلح على تسميتها بمجموعة الأصول، أي أنها تهتم بالقرآن كمصدر وكمنهج للمعرفة.. حقيقة الأمر بعد ان قرأت الورقة لم أعرف كيف أستفيد منها في هذا المقام.. ايضا لعلي أقول هنا ان الأستاذ أبو القاسم صاحب ومضات، والومضة تأخذ الأبصار ولكنها تتركك بعد ذلك تتخبط في ظلمة، فان أصبت بالعجز أتتك الومضة تلو الومضة، تظنها نورا ولكنها لا تلبث أن تزول، وبناء نسق منهجي للقرآن، أو التعامل بالقرآن عملية ترتبط بأمرين.. الأول هو أن نعرف كيف نتعامل مع القرآن ثم بعد ذلك التعامل بالقرآن بما يفيدنا في تأسيس منهجية يمكن بعد ذلك ان ندرس بها موضوعات وظواهرنا المختلفة، والتعامل مع القرآن له منهج أظن انه قد قفز في هذه الورقة بلا مبرر وبلا مناقشة، ومناقشة هذا المنهج ـ ان كان سيوضع منهج آخر ـ أمر مهم جدا، ولا يجوز في هذا السياق حينما نتحدث عن بناء منهجية ذاتية، الا ان أتحدث عن منهجية التعامل مع القرآن سواء في علم الأصول أو في غيرها التي قد ترسخت بشكل من الأشكال، فان كانت خطأ فلنقل انها خطأ، ولكن القضية لا تحتاج الى هذا القفز أو الى مجموعة من التفسيرات العرفانية وشديدة الرمزية.. لأن الرمزية ضد الوضوح، والرمزية ضد الضبط لأنها في عقل صاحبها، والرمزية ضد التنظيم؛ لأنها تؤدي بذلك المتلقي الى حالة من حالات الفوضى في معرفة ماذا يستخدم بالضبط وماذا لا يستخدم، واللغة فلسفية شديدة التجريد، والقرآن أتى كتاب هداية، هل نريد بهذه اللغة أن نقطع صلتنا بالقرآن حتى نتحدث عنه بتلك الكلمات شديدة الغموض والتجريد، والقرآن أتى ليهدي بالتي هي أقوم ويعرفه ذلك الفلاح

الأمي الذي لا يعرف الكتابة؟ حينما كنت في مرة مسافرا الى بلدتنا، وكنت أتكلم عن الدكتاتورية، فلم يترك هذا المفهوم في رأس أحد معنى أو مدلولا، وحينما تحدثت في مرة عن الفرعونية السياسية وجدت ذلك الفلاح البسيط يعرف من هو فرعون موسى، ويعرف قصته واستبداده.. نحن اذن أمام أمرين، اجهاد ذهني أو استفزاز عقلي، وفي حقيقة الأمر أحمد الله لان هناك من تناصح بحدة وبشدة، وهذا مطلوب، ولكن في خبرتي في قراءة هذه الورقة قد اتهمت نفسي بعدم الفهم والجهل، وكتبت على هامش هذه الورقة من الصفحة الثانية في البحث: «لا أفهم» ولكنني بعد لحظات أضفت كلمة: «ربما سأفهم»، ثم بعد عشر صفحات كتبت: «انني لا أفهم» حتى حين وصلت الى المصطلحات فانني لم أفهم واذا كانت «لا أدري» نصف العلم «فلا أفهم» هنا تكون أكثر من نصفه أو تكاد تكون العلم كله على ما يقوله الفقهاء .. وشكرا.

□ د. حامد الموصلي

لم أقرأ الا حوالى ٢٠ أو ٣٠ صفحة من البحث، وبالتالي ما يمكن أن أقوله مجرد انطباعات.. أعتقد ان توجه البحث يقول اننا نتجه من الدفاع عن النفس الى اعادة بناء النفس، وهذا في رأيي صفحة جديدة أو مرحلة جديدة من مراحل الفكر الاسلامي فنحن نبحث عن كيفية بناء أنفسنا، وكيفية وضع أساس لمشروع حضاري اسلامي، وفي رأيي أننا يجب ان نعيش هذا المناخ وان نضبط أنفسنا على هذه الموجة، فكفانا دفاعا عن النفس، وكفى حوارا مع الآخر الغربي، وكفى اهتماما به ولنضع أساس بناء ذات بالمعنى الحضاري.

نقطة أخرى أو انطباع آخر، هو أن معنى الاسلام صالح لكل مكان معناها ان من حق كل جيل أن يخوض تجربته الخاصة انطلاقا من رؤية الاسلام وعلاقتنا بالسلف الصالح يجب أن تكون علاقة استرشاد، أكثر منها علاقة اعجاب وانبهار،

ومن حقنا أن يكون لنا تجربتنا الخاصة، ومن حقنا أن نشعر كما لو كان القرآن يتنزل علينا هنا والآن، وان نشعر بهذه الحالة من حالات الجدة، كما لو كنا نستقبل كل آية لأول مرة والآن.. لان مراجعتنا لما قاله من سبقونا تمكننا من التفرقة بين أمرين ـ اذا أخذنا كتاب نهج البلاغة ـ نفرق بين ما قاله عن الكون وبين ما قاله في الحكمة، وما قاله عن الكون وعن عالم المحسوسات مرتبط باطار زمانه أو مكانه، ولكن ما قاله في الحكمة أعتقد انه يجب أن يعامل معاملة أخرى، فاذا شئنا أن نتعامل مع تراثنا بشيء من النسبية يجب ان نفرق بين أمرين، بين ما هو بطبيعته أسير للرؤية العلمية في هذا الوقت وبين ما هو حكمة وادراك روحي أو ايماني بكل ما اجتهد فيه السابقون.

النقطة الثالثة.. في اعتقادي الشخصي انه عندما نزل الاسلام وقتما نزل كان سابقا لكل المعايير لهذا الزمان، وكان سابقا لقدرات العقل في هذا الزمان، والتجربة التي قدمت والتي استمرت حتى نهاية الخلفاء الراشدين كانت تجربة سابقة لكل زمانها وهذا معناه.. انها كانت نورا وستظل نورا حتى الآن.. والبحث يشير الى ان وظيفة الاسلام هي العلانية التي تبدأ من الآن عندما تنضج قدرات العالم في التعامل مع الكون هذا الانفتاح، وعندما يكون مطلوبا أن تكون هناك نظرة الى الكون تستطيع ان تتعامل مع هذه القدرات العقلية في التعامل مع مقدرات الكون، ومن حسنات الكتاب أنه يجعلنا ننظر الى المستقبل أكثر من الماضي، واننا يجب ان نوقن ان للاسلام دورا في المستقبل، ويصعب علينا ان نتوحد مع هذا الكون الفسيح اذا لم نؤمن بالله.

□ د. طه جابر العلواني

لعل الأخ أبو القاسم جمع كل ما سمع وأرجو ان يكون قد قام بتسجيل الاشكالات أو الاستشكالات التي وردت لكي يستطيع الرد عليها مصنفة ولعل

في بعض تعليقاته أو اجاباته ما يجعل الأخوة الذين لاحظوا قادرين على اعادة القراءة مع هذه التوضيحات بشكل قد يجعل د. سيف يتجاوز سأفهم.. لا أفهم.. الى أفهم.

□ **د. ابو القاسم حاج حمد**

لن أبدأ من حيث يفترض البعض بالرد على التعليقات.. فهنا ليس مجال للرد.. وانما مجال للحوار.. وسأبدأ بأهم موضوع الى نفسي وهو كيفية رؤيتي لآيات وألفاظ القرآن، فان سلبني الناس كل شيء كالوضوح، والقدرة على وضع بدايات المنهج فالشيء الوحيد الذي لا أسمح بسلبه هو علاقتي بالقرآن.

نأخذ كلمة «مسّ» و«لمس» التي اعترض بعض الأخوة على استخدامي لها.. وأفسر الأمر بما قاله ابن حزم (انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون» وأقول انكم تأخذون تفسير القرآن بالجزئيات ـ الآيات المجزئة ـ وتهملون السياق ـ كما انتقدت لي الحق ان أنقد ـ وأسأل كيف يبدأ السياق؟ .. يبدأ بـ «فلا أقسم بمواقع النجوم» وليس «فلا أقسم بالنجوم» فهنا قسم بموقع والموقع يحدد العلاقة ﴿فلا اقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظيم انه لقرآن كريم﴾.. وأتساءل مرة أخرى ما العلاقة بين تحديد مواقع وبين عظمة القرآن؟ خاصة وأن كلمة كريم تعني تجدد العطاء فاذا كان فلان الفهيم العلامة قد نجح في تفسير القرآن في ذلك الوقت.. إلا أننا لا يجب ان نحبس معاني القرآن حتى لا يصبح قرآنا عقيما عاجزا عن العطاء.. والذين يقولون بعدم تجدد المعرفة القرآنية، انما يصفون القرآن بالعقم وليس بالكرم، وحين قال الله انه لقرآن كريم أكدها في كتاب مكنون، والمكنون لا قيمة له ان لم يتكشف، فاذا كان الانسان أعمى لا يرى شجرا أو نهرا أمامه، فالشجر والنهر لا وجود له في الواقع الموضوعي للأعمى، فقيمة المكنون تعرف بالتكشف.. وحينما نأتي للفظة

«لا يمسه» و«لا يلمسه».. نجد القرآن يقول ﴿ولو أنزلنا عليهم كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم...﴾ نجد انه أعطى صورة المباشرة الكاملة (كتاب.. قرطاس.. لمس) وحين يتحدث عن العلاقة بين الرجل والمرأة، وافتراض الطهارة ﴿لامستم النساء فلم تجدوا ماء﴾ فعرف لماذا طلب الماء.. لان الاستخدام هنا باللمس وليس بالمس .. وسوف أتي الى المس ووزنه الفقهي..، ثم قالوا ان هذا الكتاب المكنون هو في اللوح المحفوظ.. وهذا كلام جيد، ولكن قطع الله دابر هذا اللسان بآية ﴿تنزيل من رب العالمين﴾ فالله لم يحفظه معلقا، ﴿انه لقرآن كريم﴾ ﴿في كتاب مكنون﴾ ﴿لا يمسه الا المطهرون﴾ ﴿تنزيل من رب العالمين﴾ لقد نزلناه لك، ولم يعد هناك.. وهذا القرآن مركب على مستوى الحرف، وأنا أتعامل معه على مستوى الحرف، هاجموا كل شيء فيما كتبته عن المنهجية ولكن لا تهاجموا تعاملي مع القرآن على مستوى الحرف قبل المفردة، وأنا بهذا ما أتحدى به من الصباح الى المساء، وأتجاوز عن كل ما قيل من أن المنهجية خطأ، وأن هذه نقطة ضعيفة.. وأن تلك نقطة قوية.. أو نركب هذا على هذا.. كل هذا مباح ولكنني هنا لا أساوم.

لماذا جاءت قضية ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم﴾.. الفقه هنا يطبقها في حال ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن﴾ أي تم العقد وكتب الكتاب وأخذتها إلى البيت، ولكنك غيرت رأيك ولم تلمسها ثم طلقتها وأعطيتها نصف الفريضة، أنا أنسف هذه القاعدة الفقهية، وأقول انك حينما تأخذها الى دارك فقد لامستها.. لأنك بمجرد أن أتيت الى داري وخطبت ابنتي، وفرضت لها فريضة، ولم تأخذها الى البيت، وانما أخذتها فقط الى السينما وبعد أسبوع حدثت مشادة بينكما ولم تعد لك رغبة فيها، أين ذهبت كرامة العائلة؟ عليه أن يدفع نصف الفريضة.. هذا ليس مزحا، فاذا كان الفقيه فلان قال بذات الرأي فالقرآن المضبوط على مستوى الحرف لا

يترك لهذا الفقيه ان يتصرف بمس هنا بوصفها اللوح المحفوظ ان يأتي ويتصرف في مادة الفقه لحط من كرامة بنات المؤمنين، وهذا قول لا أتعسف فيه.

ولنأت الى «مس» كنموذج في التعامل مع القرآن حين يقول تعالى: ﴿... ولم يمسسني بشر﴾ من قال ان لم يمسسني تعني لم يلمسني؟ بينما ﴿لم أك بغيا﴾ هي التي تعني لم يلمسني.. أما لم يمسسني تأتي من قولها ﴿اني نذرت لك ما في بطني محررا لك﴾ أي لا يصاب بشهوات البشر ليقتصر قربانا عليك، فكانت مريم فاقدة القدرة على الاشتهاء الجنسي، ولذلك استخدمت كلمة ﴿أنى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر﴾ ثم استخدمت القضية العضوية ﴿لم أك بغيا﴾، ثم نطبقها على يحيى.. حين دعا زكريا الله دعاء خفيا وأنا مستعد أن أفسر لمدة ساعتين لماذا كان الدعاء خفيا ولم يكن علنيا، قال لقد بلغ الشيب مني.. وقال ﴿يرثني ويرث من آل يعقوب﴾.. يريد غلاما ﴿واجعله ربي رضيا﴾ لماذا؟ لأن زكريا آخر أنبياء بني اسرائيل لا يحق له ان يكون له امتداد من ظهره، وكما ان محمدا خاتم النبيين مات كل أطفاله، حيث ننهي سخافة العصمة، وسخافة امتداد النبوة، فخاتم النبيين لا يمتد عن ظهره من يعيش من بعده، وزكريا خاتم الأنبياء لبني اسرائيل وحين طلب ذرية، وضع الله شرط «حصورا» أي لا يقرب النساء ولا يشتهي النساء، هذه معاني أكبر من أن يتناولها فقيه جالس على لسان العرب، .. فأنا أتسامح في كل شيء.. ومستعد أن أقول أن منهجي كله خطأ.. ولكنني على استعداد لأن أناقش لمدة أسبوع كامل استخدامي للقرآن، وكذلك اذا انتقلنا لكلمات «الأميون» و«السنة النبوية» «مناقب الرسول» «الأسماء التي تعلمها آدم» ولكن ما الفارق بين أحمد وما الفارق بين المسيح وعيسى، وما الفارق بين يحيى وزكريا، وحين يخاطبنا القرآن ﴿ما هي الا أسماء سميتموها ما أنزل الله بها من سلطان﴾ فما معنى الاسم بالدلالة الوظيفية اللغوية لاستخدام القرآن؟ وحين

ندرك ذلك سندرك الأسماء التي تعلمها آدم، فالاسم ما يحمل خصيصة معناه وليس مجرد التعريف «فمحمد» تعريف، عيسى تعريف، ولكن أحمد اسم، ولذلك المسيح قال: «يأتي من بعدي رسول اسمه أحمد» وحينما بشر بعيسى قال اسمه «المسيح» وعندما بشر بيحيى «اسمه يحيى» لم نجعل له من قبل سميا، ثم يعاتب الله المشركين ﴿.. أسماء سميتموها ما أنزل الله بها من سلطان﴾ فما معنى كلمة سلطان المصرفة للاسم في لغة القرآن وليس في لغة العرب، فالعرب حتى الآن لم يكتشفوا معنى الاسم في هذه الحضارة ١٩٩٢، فما بالك من ان تطلب من شخص ان يكتشفها من ١٤٠٠ سنة؟ .. والتفسير الوارد لدى كل المفسرين سواء، كانوا آباءنا، فنقول من سفر التكوين وسفر التسمية في التوراة (جبل الاله ترابا ونفخ فيه، جعله الروح.. آدم يشتاق الى أنثى.. قطع منه الضلع الأيسر والأيمن.. ثم ركب له أنثى، ثم نادى البرية كلها.. بهائم.. الخ فنظروا ماذا يدعوها، كلما دعا آدم أصبح اسمها) أنا لا أحاكم فقهاء المسلمين، أنا أحاكم الفكر التوراتي الخرافي، المستمد من الوحي البابلي، وأنا أنتقد تفسير يمتد الى القرن الأربعين قبل الميلاد، وجاء من نقله وقال ان هذا تفسير الاسلام!! اذن معرفتي تنبع من مرحلة تمتد الى ما قبل حامورابي! فهل هنا من بينكم من يريد أن يدافع عن هذه المرحلة الخرافية وهي مرحلة ما قبل حامورابي؟! أما كلمة «الأميون» فأنا لا أوافق على الرأي الذي يدعي انها تعني «الذين لا يعرفون القراءة.. والا أصبح هذا الكتاب الذي أمامكم لا قيمة له.. فأنا لا أتعامل مع الألفاظ وانما أتعامل مع دلالات اللغة، وربنا سبحانه وتعالى حينما خاطب الرسول قال: ﴿قل للذين أوتوا الكتاب والأميين أءسلمتم..﴾ فالمقابلة هنا بين من أوتوا الكتاب والأميين، أي من لديهم كتاب ومن ليس لديهم الكتاب، وحين عاتب الله على اليهود قال ﴿ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله﴾ وهنا نجد ان الأمي يكتب .. هكذا

قال الله وليس ابن كثير.. وعندما يأتي ابن كثير ويقول ان المعنى غير ما وقع لي في ثقافتي، فأنا أتشكى من ابن كثير من الله فلا تقطعوا عليَّ الطريق.. والقضية واضحة تماما في استخدام القرآن لكلمة «أميين» فاستخدامي لمفردات اللغة ليس عبثا، ومن هنا فأنا لن أتسامح.

كذلك ينبه الله في سورة الجمعة **﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم﴾** ويأتي فيما بعد ويقول **﴿وآخرين منهم لما يلحقوا..﴾** فلنقل ان بعض الأميين الذين بقوا على أميتهم سيلتحقون بعد وفاة الرسول، ولكن حين توفي الرسول كانت الجزيرة كلها قد آمنت، وكل من فيها من أمي قد آمن، فمن ذلك الأمي الذي سيلحق من بعده؟ الأمية تعني كل الشعوب غير الكتابية، تعني مصر وتعني فارس والصين والهند، تعني كل الحضارات المتوسطة، غير الأمي هو الكتابي، أما أن هذا المعنى ينطبق على الرسول من مفهوم ان غير الأمي هو غير كتابي، هل يعني ذلك ان الرسول كان يكتب؟ لا.. **﴿ولا كنت تتلو قبله من كتاب ولا تخط بيمينك﴾** هذا نص على ان الرسول لا يكتب، ولا علاقة له بهذا النص، واذا مضيت في التفسير لتحديد مصطلح «الأمي» سنجد أنكم تدرسون لأولادنا المعلقات، أين كانوا يعلقونها؟ رغم انه لم يكن موجودا خط عربي، بل نزل مع القرآن، وجبريل فتح مدرسة لتعليم الخط في حراء، ولكن اذا نظرنا الى تطويع اللغة الاسلامية والابجدية العربية في حضارة الجنوب.. وأبجدية الأنباط.. وتسجيلات تجارة الشتاء والصيف والكتابات التي كانت تدون.. ثم عدا ذلك يأتيني من يقول أن أمة الأميين تعني أنهم لا يقرأون ولا يكتبون ولا يحسبون؟! أقول له هات مصدرك لأراجعه.. خاصة وأنني وصلتني نسخة من رسالة الرسول الى المقوقس ووجدت ان الخط كان قد تطور، وهناك صحائف كثيرة.. فالأمة لم تكن أمية بمعنى انها غير كاتبة؟ .. لا بل كانت أمية بمعنى انها غير كتابية.

□ د. طه جابر العلواني

لازال هناك ـ بدون شك ـ اختلاف شديد مع الأخ أبي القاسم في بعض نقاط الكتاب الأساسية، وتوضيحاته تعبر عن اجتهاد في قضية اللغة واجتهاد في تحديد المصطلح، للأصوليين منهم بصفة خاصة موقف من عملية الاجتهاد في اللغة، ومحاولة تحميل المصطلح معنى آخر، على كل حال.. المعهد باستمرار قضيته الأساسية التي حولها يدندن، هي قضية اعادة تشكيل العقل المسلم، كما عبر أخونا الدكتور عماد الدين خليل في كتابه الذي يحمل هذا العنوان، وهي محاولة اعادة بناء هذا العقل بشكل يعيد له فاعليته، وتألقه، ونعتبر أن القضية الأساسية، المحورية في رسالتنا هي هذا.. ونعتبر أن كل ما نفعله في مجال خدمة الفكر أو ما أسميناه بالاصلاح الفكري أو الاصلاح المنهجي أو بناء النسق المعرفي كله يستهدف هذا الهدف وحده، كيف نعيد تشكيل العقل المسلم؟ بحيث نعيد له فاعليته وتألقه، وقدرته على آداء الدور الاستخلافي الذي عهد الله سبحانه وتعالى به الى هذا الانسان المسلم، فالمسلمون لا تعوزهم موارد ولا يعوزهم عدد ولا يعوزهم حب لتراثهم ولا اعجاب حتى بالغير أو استعداد للأخذ عنه، لكن الذي يعوزهم ذلك العقل القادر المتألق المجتهد المعطاء.. ويوم أصاب العقل المسلم ذلك الغبش.. ويوم اضطرب العقل المسلم فاضطربت رؤيته، واختلت موازينه، واضطربت قراءته لمصادره، حتى قراءته لمصادره نتيجة المرض، والاصابة.. اختلت ولم تعد قراءته لمصادره تشكل نفس ما كانت تشكل عند السلف الصالح **﴿لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله وتلك الأمثال نضربها للناس﴾** فالله سبحانه لاشك انه جعل هذا القرآن العظيم مرجعنا الأساسي **﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾** يُزاد في السنة وينقص، كذب على رسول الله وهو حي، وضعت على لسانه الأحاديث في مختلف العصور، غيرت الأسانيد، والموضوعات اليوم تشكل

مجلدات وقد جمع ابن الجوزي موضوعات بثلاثة مجلدات كبار «واللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة للسيوطي» مجلدان كبيران وغير ذلك من موضوعات.. فعلم الموضوعات يعتبر في حد ذاته علما من علوم الحديث الملحقة به، والمختار الثقفي جاء الى أحد المحدثين يرجوه ان يضع له حديثا يوضح ان رسول الله قد أشار الى انه سيأتي رجل في مثل شكله يحكم أمة محمد وعلى الناس ان يطيعوه ويسمعوا له، وعرض على الرجل عشرة آلاف دينار فقال له الرجل محترف وضع الحديث «أنا مستعد أن أضع لك على لسان صاحبي بخمسة آلاف بدلا من عشرة على لسان الرسول».. المهم أن الحديث يعتريه ما يعتريه ولكن جاء الجهابذة من العلماء وغربلوا هذه السنة وميزوا صحيحها من سقيمها وقويها من ضعيفها، وتركوا لنا تراثا نفخر به، وما من رجل أو امرأة روى عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) حديثا واحدا الا وضع على طاولة تشريح ليبين ما اذا كان كاذبا أو صادقا، أو ضعيفا.. الخ وعلوم الحديث في الحقيقة علوم نفخر بها.. ولكن رسول الله لم يحاول أن يفسر القرآن العظيم لنفسه كله، ولكنه فسر آيات قلائل لكن الثلاث والعشرين سنة التي قضاها الرسول كانت كلها بيانا للقرآن الكريم، بيانا عمليا لآياته، وليس تفسيرا بالمصطلح التفسيري للتفسير، والا لربما أغنانا الأمر عن أي اجتهاد أو أي جهد عقلي في معرفة هذا.

نحن اليوم نواجه هذا السيل المعرفي، نواجه هذا العالم.. نحتاج فيه الى منهجية واضحة في هذه المواجهة.. منهجية تجعل من القرآن العظيم أساس جهادها، منه تنطلق وبه تجاهد وتجعل من سنة رسول الله الهادي والمرشد، وتجعل من تراث هذه الأمة تراثا بشريا يؤخذ منه ويترك، ولكن لا ينبغي أن يؤخذ منه ويترك الا بموازين ومقاييس، لا يهمل بعاطفة ولا يقبل بعاطفة، وانما يخضع لمقاييس ونحمد الله ونشكره ان هذه المقاييس ليست عنا بعيدة، وان اهم

وأعظم مقياس يبقى هو القرآن الكريم المهيمن على كل شيء، المقاييس لكل شيء الذي يستطيع أن ينير لنا السبيل في كل هذا، فهو المهيمن على ما سبق، وعلى أي فهم دار حوله أو لحقه، قضيتنا اذن هي قضية تدريب هذا العقل المسلم على ممارسة دوره، سوف نخطئ، وسوف نصيب، وسوف نقول باطلا، وسوف نقول خطأ.. وسوف نقول صوابا.. لا ينبغي ان نخطئ شيئا من هذا الا اذا توافر سوء قصد أو خروج على جادة، رسمها الله.. أما في اطار نية القصد الحسن والالتزام بكتاب الله وسنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فلا ينبغي أن نخشى الخطأ، وما شجعنا الرسول ذلك التشجيع الذي ليس في أمة من الأمم مثله.. «الحاكم اذا اجتهد فأصاب فله أجران واذا اخطأ فله أجره» الا ليدفعنا لهذا، ليس هناك أمة تعترف بالخطأ وتضع أجرا وثوابا على خطأ في اجتهاد.. وقد تختلف القراءات، وقد تختلف بمقتضى ثقافاتنا وخلفياتنا في فهم ما نقرأ أو حتى في فهم ما نسمع، وقد يسمع كل منا عبارة فاذا طلب منه تفسير العبارة جاء بتفسير مختلف نتيجة فكره وخلفيته.. ولا ينبغي أن يزعجنا هذا.

قضية أخرى أود أن أنبه اليها وهي ما عرف في تاريخنا وأصولنا بسد الذرائع ولطالما جنت علينا قضية سد الذرائع.. فسد الذرائع منهج أصولي يعرفه الشيخ علي، ويعرفه الكثيرون وهو واحد من الأدلة المختلف عليها، ولكن طالما رفع سيف سد الذرائع في وجوه الكثيرين.. وحال بين العقل المسلم وبين ان يفعل أشياء كثيرة بحجة ان هذا قد يكون ذريعة الى كذا وقد يؤدي الى كذا، ونحن الآن في وضع لم يعد عندنا ما نخشى عليه غير كتاب الله وسنة رسوله، ولا أظن ان هناك دركا أسوأ من الدرك الذي نحن فيه ينتظر ان نتردى له، فنحن في القاع، ليس هناك درجة أخرى أقل من ذلك.. فعلام نخشى؟ هل نخشى ان ننزل عن مرتبة الخيرية أو الوسطية، أو نحن قادة العالم كما كنا؟ نحن في وضع آخر تماما، فعملية الحوار العقلي، والعذاب.. والمعاناة التي عاناها الأخ سيف، وعانيتها

وعاناها د. عمارة و د. دجاني وكل منا.. وعاناها د. المسيري يقول هذا الكتاب أزعجني حوالى ستة أسابيع، لكنها معاناة لابد منها، لأنني اذا جاءني هذا الرجل بكتابه هذا وقلت له من النظرة الأولى، ألقه في السلة.. معنى ذلك أنني حرمت هذا العقل من أن يفكر، ومنعته من التفكير، أنا أسمح له أن يفكر ولكن في اطار، يقول ما عنده بكل حرية، ونسمع ما عنده ونسمعه ايضا ما عندنا بكل قوة، وتبدأ العقول تتفاعل وأنا رغم تأكيد د. عمارة على القطيعة المعرفية بينه وبين أبي القاسم، لكنني سوف أجد في يوم من الأيام أثرا من آثار أبي القاسم في قلم د. عمارة شاء أم ابى.

أذكر انه جاءني من يقول ان هذا المعهد.. حرب على الدين لماذا؟ أنتم تتبنون كتابات د. عمارة، وهو يريد أن يهدم الدين من الداخل، فاذا كنت قد استمعت اليه لحرمت المسلمين من فكر جيد هم في حاجة اليه.. واليوم أبو القاسم، قبل هذا كان الشيخ الغزالي.. هناك طاقات كثيرة مختلفة لابد أن نسعى لاكتشافها، لكن فيما يتعلق بنا، نحن حقيقة شديدو الصرامة مع أنفسنا، كذلك عبدالحميد أبو سليمان.. لديه كتاب وهو يعتبر من أهم مؤسسي هذا المعهد ومن الرواد الأوائل فيه، وهو رئيس مجلس أمنائه الحالي وقد كتب كتابا سماه «أزمة العقل المسلم» هذا الكتاب كتبه منذ خمس سنوات، لم نسمح بطباعته الا هذا العام، وأظن الذين كتبوا وعدلوا على هذا الكتاب خلال الخمس سنوات ربما يتجاوزون المئات، والموضوعات التي تناولها أقل خطورة من الموضوعات التي تناولها أبو القاسم بكثير، فبقيت الى ان أنضجت والآن قال لي الأخ عمر فيه مطبات كثيرة جدا ولا أبيح لكم أن تعيدوا طباعته قبل ان نعطيكم ملاحظاتنا.. وأنا أعرف أن فيه مطبات، ولكن مطبات بعد خمس سنوات، المهم ان الكلمة التي سوف تسهم في تشكيل العقل المسلم، يجب أن تكون كلمة مدروسة غير فردية، نحن في حاجة الى التفكير الجماعي، لا ان يقول أبو القاسم ما عنده أو ان

يقول عبدالله أو ان يقول فلان.. وفلان، لم تعد هذه الأمة بتمزقها بوضعها الرديء الذي هي فيه تحتمل الانطباعات والآراء بالطريقة الفردية، لابد أن نكون مدرسة قادرة على ان تنضج الفكرة قبل أن نقدمها الى هذه الأمة، لأننا لا نريد مزيدا من المقالات، نريد فكرا ناضجا تنضجه عقول العلماء.. يعود الى ويستنبط من مصادر هذه الأمة «كتاب الله وسنة رسوله» ليعود الى العقل صائغا قادرا على ان ينمو.. ومن هنا تصبح هذه الجلسات والحوارات ضرورية جدا ومن هنا يصبح كل تأليف وبحث من هذا النوع وعلى هذا المستوى ذا علاقة بالفكر والمنهج وذا علاقة بالتكوين الثقافي والعقلي للأمة، لابد من مناقشته ضمن هذه الأطر ولابد للكاتب ان يستفيد من كل ملاحظة، ولابد للملاحظين ان يتبادلوا الحوار وان نجتهد في الوصول الى الفكرة السليمة أو الأطروحة القويمة، لأنه هو اجتهاد في دين الله سبحانه وتعالى، ونحن محاسبون عليه أمام الله جل شأنه وكل كلمة نقولها أو نكتبها هي مسئولية كبيرة، لا في الدنيا وحدها وانما في الآخرة.

هذه أول الغيث يا أبا القاسم، وسوف تستدعى لندوات وندوات، وسوف تحاسب حسابا عسيرا، ولكن أرجو ان تنقلب بعد ذلك الى أهلك مسرورا، ان شاء الله.. هل تكتفون بهذا.. شكرا لكم.. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

المحتويات

الفصل الأول

خصائص القرآن المنهجية والمعرفية

الفصل الثاني

تطبيقات المنهجية المعرفية القرآنية لأسلمة مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية

الفصل الثالث

الجمع بين القراءتين مراتبه والتاسيس الإبراهيمي

ملحق

كتاب قضايا اسلامية معاصرة

سلسلة دورية تصدرها مجلة قضايا اسلامية معاصرة

رئيس التحرير: عبد الجبار الرفاعي

الكتاب	المؤلف
❑ الاجتهاد والتجديد	ابراهيم العبادي
❑ علم الكلام الجديد	محمد مجتهد شبستري
❑ المدرسة التفكيكية	محمد رضا حكيمي
❑ اشكالية الاسلام والحداثة	عادل عبدالمهدي
❑ اسلامية المعرفة	اسماعيل الفاروقي
❑ اصلاح الفكر الاسلامي	طه جابر العلواني
❑ جداليات الفكر الاسلامي	ابراهيم العبادي
❑ فقه التحيز	عبد الوهاب المسيري
❑ اسلمة الذات	كامل الهاشمي
❑ نظرية العلم في القرآن	غالب حسن
❑ القسط والعدل	لمحمد رضا حكيمي واخويه
❑ مقدمة في اسلامية المعرفة	طه جابر العلواني
❑ تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية	عبد الجبار الرفاعي
❑ قضايا التجديد	حسن الترابي
❑ نزعة التغريب	جلال آل احمد
❑ الدستور والبرلمان	جعفرعبد الرزاق
❑ الفكر الاسلامي: تطوراته و مساراته	زكي الميلاد
❑ علم الاستغراب	حسن حنفي
❑ الاجتهاد التحقيقي	محمد رضا حكيمي
❑ المستنيرون: خدمات وخيانات	جلال آل أحمد
❑ أصالة النبوة في حياة الرسول الكريم	غالب حسن
❑ اشكاليات التجديد	ماجد الغرباوي
❑ مقاصد الشريعة	طه جابر العلواني
❑ الثقافة الاسلامية بين التغريب والتأصيل	شلتاغ عبود
❑ الواقع والمثال في الفكر الاسلامي المعاصر	جمال الدين عطية
❑ محاولات للتفقه في الدين	حسن الخليفة
❑ الصراع الاجتماعي في القرآن الكريم	غالب حسن
❑ المنهج الفقهي عند الشهيد الصدر	محمد الحسيني
❑ المنهج البنائي في التفسير	محمود البستاني
❑ الاسلام والغرب	عادل الجبوري
❑ من العلم العلماني الى العلم الديني	مهدي كلشني
❑ منهجية القرآن المعرفية	محمد ابوالقاسم حاج حمد